H. eccl. 400= Lechler

DAS APOSTOLISCHE UND DAS NACHAPOSTOLISCHE ZEITALTER.

MIT RUECKSICHT AUF UNTERSCHIED UND EINHEIT ZWISCHEN PAULUS UND DEN UEBRIGEN APOSTELN, ZWISCHEN HEIDENCHRISTEN UND JUDENCHRISTEN,

DARGESTELLT

VON

GOTTHARD VICTOR LECHLER,

DOCTOR DER PHILOSOPHIE, DIACONUS ZU WAIBLINGEN K. R. WUERTTEMBERG, ORD. MITGLIED DER HISTOR. THEOLOG. GESELLSCHAFT ZU LEIPZIG.

GEKROENTE PREISS-SCHRIFT

VON DER

TEYLERSCHEN THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT

FUER DAS JAHR 1848.

1851

HAARLEM, BEI

DEN ERBEN F. BOHN.

MDCCCLI.

197.9

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

VORREDE.

Als die Preissfrage der Teylerschen theologischen Gesellschaft für das Jahr 1848, anfänglich in ungenauer Fassung, hernach in authentischer Gestalt (1), mir zu Gesichte kam, fesselte sie sofort meine Aufmerksamkeit in einem ungewöhnlichen Maass. Der Gegenstand derselben erschien mir als ein an und für sich

(1) Die Preissfrage lautet:

«Es ist bekannt, dass die sogenannte Tübinger Schule ihre Befeindung des Christenthums namentlich dadurch zu begründen sucht, dass sie eine absolute Differenz zwischen der Lehre und Richtung des Apostels Paulus und der übrigen Apostel annimmt, so wie auch dadurch, dass sie geschichtlich meint nachweisen zu können, dass ein Kampf zwischen zwei daraus hervorgegangenen Partheien sich entwickelt habe, welche sich zuletzt mit einander versöhnt und ihre gegenseitigen Differenzen ausgeglichen hätten. Es scheint überdies keinem Zweifel zu unterliegen, dass man das Eigenthümliche des Apostels Paulus, den übrigen Aposteln gegenüber, sowie das Eigenthümliche der von ihm gestifteten Heidengemeinden, im Unterschied von den durch die übrigen Apostel gegründeten Judengemeinden, ehedem zu wenig beachtet, mindestens zu wenig erkannt hat, wesshalb zu befürchten steht, dass auch hier bei Vielen die alte Erfahrung sich erneuern wird, wornach man zu viel einräumen muss, wenn man früher zu viel festgehalten hat.

«Die Teylersche Societät, überzeugt, dass nur unpartheiische, genaue und wirklich frei gewordene Forschung zur Erkenntniss der Wahrheit führen kann, und dass diese Erkenntniss nie ein anderes Resultat haben kann als die Vertheidigung und Befestigung der guten Sache des Christenthums, hat beschlossen, die schon im Jahr 1839 aufgestellte aber damals

hochwichtiger, der überdies gerade jetzt ein besonderes Zeitinteresse habe; sodann war von der Teylerschen Societät die Frage so zweckmässig, im Geist ächter Wissenschaft, auch mit solcher Kenntniss der neuesten deutschen Theologie verfasst; endlich betraf die Aufgabe gerade solche Probleme, mit denen ich schon bisher mich einigermaassen beschäftigt hatte, sodass nach und nach der Entschluss bei mir reifte, eine Beantwortung der Frage zu versuchen. So griff ich denn die Arbeit munter an, und sie wurde mir in der That je länger je lieber; denn ich kann nicht aussprechen, wie viel Freude, Stärkung und Trost mir zugeflossen ist durch die Vertiefung in jene geist- und lebensvolle Zeit der Apostel und der ersten Gemeinden. Von dem Lärm des Tages, von dem fieber-

unbeantwortet gebliebene Frage, mit geringen Abänderungen zu wiederholen und der theologischen Welt zur Lösung vorzulegen:

«*Erstens:* Worin bestand das Evangelium, welches Paulus predigte, welches er *sein* Evangelium, ja mit Nachdruck und ausschliesslich *das* Evangelium nannte, und wegen dessen er von so vielen Judenchristen angefeindet und verworfen wurde? War es seinem innern Wesen nach von dem Evangelium verschieden, welches die übrigen Apostel gepredigt haben? Lässt sich aber alle Differenz läugnen? Wo nicht, worin lagen die Punkte der Differenz, worin die der Uebereinstimmung?

«*Zweitens:* Welches war der wahre Stand und die gegenseitige Beziehung der zwei Kirchengemeinschaften, die auf der einen Seite durch Paulus aus den Heiden, auf der andern Seite durch die übrigen Apostel aus den Juden gesammelt und geordnet, in dem apostolischen Zeitalter neben einander bestanden? Was war das Eigenthümliche der Kirchenordnung bei jeder von beiden? Wie unterschieden sie sich in Hinsicht der religiösen Ceremonien und Gebräuche sowohl als in der ganzen Einrichtung des kirchlichen, häuslichen und socialen Lebens und dem Umgang mit Nichtchristen? Welche dieser beiden Kirchen hatte, nach der Meinung einer jeden, bloss einen einstweiligen Bestand, und welche war dagegen bestimmt, zuletzt allgemein zu herrschen, und zwar nach der erwarteten Zukunft (παρουσία) des Herrn?

«*Drittens:* Welchen Einfluss hat die Judenkirche während und nach ihrer Existenz, sowohl durch Beispiel als durch Befeindung, auf die Heidenkirche in der Lehre und der äusseren Gestaltung gehabt? Und wie kann ihr Verschwinden historisch nachgewiesen werden?

«Man erwartet, dass man bei Lösung dieser Fragen die Beweisstellen nicht *promiscue* aus den Briefen Pauli und aus der Apostel-Geschichte hernehmen wird.»

haften politischen und unpolitischen Treiben einer aufgeregten Zeit führte mich dieses Studium hinweg zum stillen Umgang mit einer gottesfürchtigen und wahrhaft fortschreitenden Zeit; einem Umgang, der den Geist gerade für's Leben wieder zu erfrischen und zu stärken geeignet ist. Ich danke desshalb der geehrten Societät hiemit aufrichtig für die durch ihre zeitgemässe Frage mir in reichem Maasse zu Theil gewordene Anregung und Förderung.

Im November 1849 erhielt ich die erfreuliche Nachricht, dass meiner Abhandlung der Preiss zuerkannt worden sei. Später wurden mir auch einige Bemerkungen der Herren Preissrichter über die Abhandlung zu dem Behuf mitgetheilt, dass ich dieselben prüfen und bei der Ueberarbeitung meiner Schrift für den Druck berücksichtigen möchte. Dieser Aufgabe unterzog ich mich um so lieber, als schon der feststehende Termin der Einsendung und die verhältnissmässig kurze Zeit, die mir, bei mancherlei Unterbrechungen, auf die Ausarbeitung zu verwenden gestattet war, viele Lücken und Mängel in die ursprüngliche Arbeit gebracht hatten. Im Sommer 1850 konnten die Nachträge und Verbesserungen eingesandt werden, und nun haben Herr Dr. S. Müller Prof. in Amsterdam und Herr Prediger W. C. Mauve in Haarlem die Güte gehabt, dieselben in das ursprüngliche Manuscript, das dem Verfasser nicht mehr zu Gebote stand, einzuschalten und den Druck zu leiten, wesshalb ich diesen beiden Mitgliedern der Societät für die ungemeine Bemühung und Sorgfalt, mit der sie sich diesem beschwerlichen Geschäft unterzogen haben, meinen verbindlichsten Dank hiemit öffentlich ausdrücke.

Hiebei kann ich nicht unerwähnt lassen, dass in diesem Fall die Arbeit eines evangelisch-lutherischen Theologen von einer gelehrten Societät herausgegeben wird, die aus Mitgliedern der Taufgesinnten (Mennoniten-) Gemeinde besteht. Ich glaube, dass ein solches Zusammenwirken, wenn es auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, stattfindet, die That einer berechtigten „evangelischen Allianz" ist.

Wenn ich als Württemberger gegen eine in meiner Heimath, und namentlich auf *der* Universität, die auch *meine* alma mater ist, bestehende theologische Schule auftrete, so ist es mir auf der einen Seite ein Anliegen, es an der meinem verehrten Lehrer, Dr. Baur, schuldigen Pietät nicht fehlen zu lassen, vielmehr bei den Männern, denen ich der Wahrheit zulieb oft widersprechen *musste*, auch das Wahre und Gute, so weit ich es bei ihnen fand, gerecht und offen anzuerkennen. Auf der andern Seite ist schon 1845 von Heinrich Thiersch, in seinem „Kritischen Versuch," und neuerdings von Ewald, im „Jahrbuch biblischer Wissenschaft," den Theologen meiner Heimath der Vorwurf gemacht worden, dass sie der von Tübingen ausgegangenen falschen Kritik nicht thätig genug mit Waffen der Wissenschaft entgegengetreten seien. Ich wünsche in dieser Hinsicht wenigstens das Zeugniss zu bekommen, dass ich der Wahrheit die Ehre zu geben redlich gestrebt habe. Der aber, der die Wahrheit selber ist, wolle alles in dieser Schrift, was verkehrt und falsch ist, zu Boden fallen lassen, was aber Wahres darin ist und aus Ihm stammt, bewahren und segnen zum Nutzen seiner Kirche und zu seines Namens Ehre!

Der Verfasser.

WAIBLINGEN, im Juli 1851.

INHALT.

EINLEITUNG.

Seite.

Interesse und Bedeutung der Untersuchungen über das apostolische Zeitalter . 1.
Gliederung des Stoffs . 4.

ERSTES BUCH.

Das Evangelium des Apostels Paulus, in seinem Verhältniss zu dem Evangelium der übrigen Apostel.

Anordnung nach den Perioden des apostolischen Zeitalters 5.

ERSTER ABSCHNITT.

Das Evangelium, wie es im ersten Zeitraum der Kirche Christi, vor der Bekehrung des Paulus, von den Aposteln gepredigt worden ist.

Quelle: Apostel-Geschichte; historische Glaubwürdigkeit des Buchs 6.
Die ursprüngliche Verkündigung und Lehre der Apostel 12.
Von der Person Jesu 13.
Dem Heil in Jesu . 14.
Den Bedingungen der Theilnahme daran 14.
Der Bestimmung des Heils für Israël und für Heiden 15.
Der Wiederkunft Jesu 17.

ZWEITER ABSCHNITT.

Das Evangelium des Apostels Paulus.

Quellen: Die Apostel-Geschichte, und die paulinischen Briefe; Aechtheit der letzteren . 18.

Seite.
Das Eigenthümliche des paulinischen Evangeliums 21.
Wie weit es sich erstreckt 22.
Worin es besteht . 23.
Es beruht auf seiner Lebensführung und seiner persönlichen Gesinnung . . 26.
Zwei Grundwahrheiten seiner apostolischen Predigt 27.

I. CAPITEL.

Das Evangelium des Apostels Paulus nach seinen Briefen.

I. HAUPTSTUECK.

Jesus Christus, der Sohn Gottes 28.

1. Christi Person . 28.
Gott war in ihm, Wesen Gottes 28.
Menschheit Jesu . 29.
Jesus, Gottes Sohn; Præexistenz 29.
2. Christi Werk.
Tod und Auferstehung Angelpunkte desselben 39.
a. Jesu Tod . 40.
b. Jesu Auferstehung 45.

II. HAUPTSTUECK.

Sünde und Gnade 50.

1. Die Sünde . 53.
a. Die Sünde in dem Einzelnen 53.
b. Die Sünde im Grossen und Ganzen 58.
2. Die Gnade . 64.
A. Die Aneignung des Heils von Seiten des Einzelnen 65.
a. Die Rechtfertigung durch den Glauben 65.
b. Die Heiligung 67.
c. Die Hoffnung des ewigen Lebens 68.
B. Die Gemeinde Gottes 69.

Die Vollendung oder das Reich der Herrlichkeit 74.

II. CAPITEL.

Das Evangelium des Apostels Paulus nach der Apostel-Geschichte.

Die Reden des Paulus in der Apostel-Geschichte 84.
Lehrgehalt derselben . 85.
Der Lehrgehalt dieser Reden mit den Briefen verglichen 90.

DRITTER ABSCHNITT.

Seite.

Das Verhältniss zwischen dem Evangelium des Apostels Paulus und dem der übrigen Apostel, wie es in der ersten Zeit gepredigt wurde . . . 91.

Feststellung des Verhältnisses nach Maassgabe der Apostel-Geschichte 92.
Das Verhältniss, nach den Aeusserungen des Paulus selbst 94.
Welches Licht wirft auf jenes Verhältniss die judaistische Opposition gegen Paulus? 96.
Schlussergebniss . 108.

VIERTER ABSCHNITT.

Die Lehre der übrigen Apostel, wie sie nach dem Tode des Paulus in Schriften ausgeprägt worden ist.

I. CAPITEL.

Jacobus . 111.

II. CAPITEL.

Petrus . 116.

III. CAPITEL.

Johannes.
Verhältniss des Evangeliums nebst den Briefen zu der Apocalypse 122.
Lehrgehalt der Apocalypse 124.
Lehrgehalt des Evangeliums und der Briefe 129.
Uebereinstimmung des beiderseitigen Lehrbegriffs im Wesentlichen 137.

FUENFTER ABSCHNITT.

Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs mit der Lehre der übrigen Apostel, wie sie nach dem Tode des Paulus in Schriften des Neuen Testaments niedergelegt ist.

A. Jacobus und Paulus 139.
B. Petrus und Paulus . 143.
C. Johannes und Paulus 147.

ZWEITES BUCH.

Die Kirchengemeinschaften der Judenchristen und Heidenchristen in ihrem Verhältniss zu einander.

Das Problem selbst, und die Zeitperioden 151.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Kirchengemeinschaften der Judenchristen und Heidenchristen während der apostolischen Zeit bis zum Jahr 70.

I. CAPITEL.

Die judenchristlichen Gemeinden für sich.

Seite.
Die Apostel haben ihren Posten anfangs stetig zu Jerusalem 153.
Bestand und Wachsthum der Gemeinden zu Jerusalem und in Palästina überhaupt . 155.
Charakter dieser judenchristlichen Gemeinden 158.

A. Das unmittelbar religiöse Leben der judenchristlichen Gemeinden in Andacht, Gottesdienst und religiösen Gebräuchen.

Ihre häusliche Andacht . 160.
Ihr Tempelbesuch . 165.
Ihre Theilnahme an der Synagoge 167.
Jacobus, Bruder des Herrn, als Vertreter des judenchristlichen Standpunktes . . 172.

B. Die Art und Weise, wie die Judenchristen als Gesellschaft und Gemeinde vereinigt und geordnet waren.

Gesellschaftliche Gliederung in Jerusalem selbst 177.
Einrichtungen in den judenchristlichen Gemeinden ausserhalb Jerusalem 186.
Einheit der einzelnen Gemeinden als Kirche 188.
Zusammenhang mit der theokratischen Volksgemeinde Israëls 193.

C. Das häusliche und gesellige Leben der Judenchristen, nebst ihrem Verhältniss zu Nichtchristen.

Häusliches und geselliges Leben der Judenchristen unter sich 195.
Ihr Verhältniss zu Nichtchristen 196.

II. CAPITEL.

Die Heidenchristen und die gemischten Gemeinden.

Entstehung und Bestand von gemischten Gemeinden 203.

A. Das unmittelbar religiöse Leben der heidenchristlichen Gemeinden, und ihre gottesdienstliche Ordnung.

Die gottesdienstliche Sitte nach ihrer das Alte erhaltenden Seite 215.
Die Seite der Reform und Neuerung 218.
Das gegenseitige Verhältniss des heidenchristlichen und judenchristlichen Kultus . 221.

B. Die Gesellschaftsverfassung und Kirchenordnung der heidenchristlichen Gemeinden.

Gliederung und Aemter der Gemeinden 223.
Verbindung der Gemeinden unter einander 228.

C. Gesellige und häusliche Verhältnisse der Heidenchristen. Umgang mit Nichtchristen.

Gesellige Verhältnisse innerhalb der gemischten Gemeinden 230.
Umgang der Heidenchristen mit Heiden 238.

III. CAPITEL.

Das wechselseitige Verhältniss zwischen den judenchristlichen und heidenchristlichen oder gemischten Gemeinden.

Seite.

Die Gesinnung judenchristlicher Gemeinden gegen die Heidenchristen überhaupt . 239.
Als sprechendes Beispiel: die Stellung der Gemeinde in Jerusalem zu der gemischten Gemeinde in Antiochia . 240.
1. Sendung des Barnabas nach Antiochia 241.
2. Ankunft von Propheten aus Jerusalem in Antiochia 241.
3. Das Eindringen von Judaisten in Antiochia und das dadurch herbeigeführte Apostelconcil in Jerusalem 242.
a. Art und Weise der Verhandlungen in Jerusalem 246.
b. Die einander gegenüberstehenden Partheien 249.
c. Ergebniss der Verhandlungen 256.
4. Ein späteres Auftreten von Judaisten aus Jerusalem in Antiochia, und die Rüge des Paulus gegen Petrus 264.
Anbahnung einer einheitlichen Verbindung zwischen Heidenchristen und judenchristlichen Gemeinden . 270.
Ansicht der beiden Kirchengemeinschaften über den bleibenden oder vergänglichen Bestand einer jeden von beiden 278.

ZWEITER ABSCHNITT.

Judenchristen und Heidenchristen in der nachapostolischen Zeit.

Die Zerstörung Jerusalems Epoche bildend 280.

I. CAPITEL.

Die Judenchristen.

Lage der Dinge nach der Zerstörung Jerusalems 282.
Der Aufstand des Barcochba 283.
Zeitpunkt der äusseren Trennung zwischen den strengeren und milderen Judenchristen 284.
Was sich aus Justin M. hierüber ergibt 286.
Die pseudo-clementinische Literatur 288.
Hegesippus . 293.
Die Zeit des Irenæus und Tertullian 296.
Zeitalter des Origenes und des Eusebius 297.
Das Ende des vierten Jahrhunderts und das fünfte 299.
Das Verschwinden der Ebioniten im fünften Jahrhundert 301.
Das Fortbestehen der Nazaräer, besonders in den Nestorianern 302.

II. CAPITEL.

Die Heidenchristen.

A. Entwickelung der Lehre oder der christlichen Erkenntniss.

Seite.
Die apostolischen Väter 308.
Clemens von Rom, sein Brief an die Korinther 309.
Brief des Barnabas 312.
Polykarp 314.
Ignatius 315.
Die Apologeten
Justinus Martyr 317.
Brief an Diognet 318.
II. Brief des römischen Clemens 320.
Hirte des Hermas 320.
Ende des zweiten Jahrhunderts 322.

B. Das christliche Leben und seine Ordnungen.

1. Gottesdienst und kirchliche Feier.

Abendmahl 324.
Taufe 325.
Heilige Zeiten 325.
Passa 327.

2. Die christliche Sitte und Sittenzucht.

Ascese 330.
Montanismus 331.

3. Verfassung und Kirchenordnung.

Gemeinde und Amt 333.
Episcopat 334.
Schluss 336.

EINLEITUNG.

Das apostolische Zeitalter ist derzeit in den Mittelpunkt der Forschungen der deutschen Theologie eingerückt. Eine grosse Zahl kirchengeschichtlicher und exegetischer Untersuchungen der letzten Jahre befassen sich mit diesem Gegenstand. Die Kraft der Geister, welche die neueste Zeit wisschenschaftlich zu vertreten glauben, wendet sich grossentheils „der apostolischen Frage" zu (wenn wir's so nennen dürfen) und das Leben Jesu, das in den dreissiger Jahren so lebhaft besprochen wurde, scheint für den Augenblick in den Hintergrund gerückt zu sein. Indessen scheint es nur so; denn setzt man die Anschauung der apostolischen und der nachapostolischen Zeit, welche neuerdings als die allein geschichtliche und wahre verkündigt wird, voraus, so ergeben sich mittelbar auch über die evangelische Geschichte, über den Geist Christi selbst und seine Person Folgerungen, welche mit der „natürlichen Ansicht" des Lebens Jesu, wie sie Strauss zu Grunde gelegt und auf dem Weg mythischer Erklärung durchzuführen gesucht hat, im Wesentlichen zusammenfallen. Somit ist Zusammenhang in den Erörterungen über die evangelische und über die apostolische Geschichte. Es ist ein und derselbe Kampf um die Anfänge des Christenthums, sei es, dass er sich zunächst auf den Erlöser selbst, oder auf seine ersten Apostel werfe. Es handelt sich hier wie dort um das Wesen des Christenthums an und für sich. Wenn das Christenthum ursprünglich nichts Anderes *war*, als

menschlicher Gedanke und menschliche That, sodass es erst durch die Phantasie und die verschönernde Sage seiner Anhänger göttliche Gestalt angenommen hat, (das Umgekehrte von Philipp. II. 6, 7) dann *ist* das Christenthum auch jetzt nicht eine „Gotteskraft zum Heil für jeden Gläubigen" (Röm. I. 16), sondern nur Menschengedanke und Menschenthat.

Die Ergebnisse der neuesten kritischen Geschichte des Urchristenthums bestehen namentlich darin, dass zwischen dem Apostel Paulus auf der einen, und den älteren Aposteln auf der andern Seite ein wesentlicher Gegensatz stattgefunden habe, sofern Paulus das Christenthum von dem Judenthum gelöst habe, während jene noch ganz auf jüdischem Standpunkt stehen geblieben seien; dieser Gegensatz soll einen Kampf hervorgerufen haben, in welchem das Judaistische zunächst siegte und erst im Verlauf des zweiten Jahrhunderts eine Aussöhnung und Vermittlung der beiden Richtungen zu Stande kam.

Bei dieser Anschauung der apostolischen Gesammtgeschichte findet offenbar Zweierlei statt:

1. Erscheint das apostolische Christenthum innerlich in sich selbst entzweit, sofern ein Petrus und Jacobus eben in demjenigen, was eigentlich das Wesentliche des Christenthums ausmacht, von dem Apostel Paulus durch „eine Kluft, wie sie später nie wieder innerhalb der christlichen Kirche hervorgetreten" (Schwegler: Nachapostolisches Zeitalter, I. Bd. 7) getrennt gewesen sein sollen, so ist damit die Einheit des Urchristenthums zerschnitten, die zwischen den Aposteln gewöhnlich angenommene Einigkeit im Geist (τὸ αὐτὸ πνεῦμα, 1 Cor. XII. 4, ἑνότης τοῦ πνεύματος, Eph. IV. 3) verneint und die Wirksamkeit *des Einen Geistes* bestritten. Da ist dann nicht der Eine Geist und die mancherlei Gaben, sondern mehrere Geister, die einander so entgegengesetzt sind, dass man fast sagen möchte: nur die einen können aus Gott sein, die andern aber nicht.

2. Wenn sämmtliche Urapostel sich von Paulus darin wesentlich unterschieden haben, dass sie in Gesinnung und Denkweise über das Judenthum noch keines-

wegs hinausgekommen sind, so fällt auf *Jesum* selbst ein Licht zurück, in welchem Er nicht als der, welcher die Wahrheit ist, als der eingeborene Sohn Gottes, sondern nur als ein Mensch, als ein jüdischer Rabbi erscheinen kann. Bei dieser Ansicht wird der Grund des Glaubens untergraben; denn ein solcher Jesus ist allerdings nicht der, in welchem allein Heil ist, nicht der Eine Grund, der gelegt ist. Dann muss nicht nur eine Reform, sondern ein Umsturz des Christenthums gefordert werden; denn unter jener Voraussetzung *ist* das Christenthum nicht mehr, was es ursprünglich *war* und *wird* künftig auch nicht mehr sein, was es jetzt ist.

In Obigem liegen Gründe genug, die uns auffordern, Rechenschaft zu geben von dem Glauben und der Hoffnung, die in uns ist, und zu diesem Behuf die apostolische Geschichte neu zu untersuchen. Eine solche Untersuchung ist überdiess auch aus anderen Gründen am Platz. Wir müssen der Wahrheit die Ehre geben und bekennen, dass das apostolische Zeitalter, ungeachtet in früheren Zeiten auf die Untersuchung desselben vielfacher Fleiss verwendet worden ist, dennoch in mancher Hinsicht nicht richtig erkannt und namentlich in Betreff des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den älteren Aposteln nicht so erfasst worden ist, wie es war. Man hat nämlich das apostolische Christenthum vielfach nur als ungetheilte Einheit betrachtet und die Verschiedenheiten zwischen einzelnen Aposteln und Richtungen der urchristlichen Gemeinden übersehen. Jetzt hat sich das Blatt gewendet und man will nur Verschiedenheit und Gegensatz sehen, sodass die Einheit darüber verloren geht. Je weiter rechts man früher gegangen war, desto weiter glaubt man jetzt links gehen zu müssen, während die Wahrheit in der Mitte liegen wird und weder die Einheit ohne Unterschied, noch der Unterschied ohne Einheit, sondern der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschied der Wirklichkeit entspricht. Um aber diess nicht nur zu behaupten, sondern zu beweisen, müssen wir die geschichtlichen Urkunden durchforschen und zwar mit gründlicher, scharfer und freier Prüfung. Die freie Forschung in der Schrift und über die Schrift muss zuletzt die Wahrheit an's Licht bringen, indem sie sowohl die alte Wahrheit rechtfertigt, als neue Erkenntniss zu

Tage fördert; und gewiss wird eine wahrhaft freigewordene Forschung darauf führen, dass das Evangelium wirklich ist „eine Gotteskraft zur Seligkeit“ (Röm. I. 16).

Unsere Untersuchung zerfällt in zwei Hauptheile: einen überwiegend dogmengeschichtlichen und einen kirchengeschichtlichen. Das erste Buch handelt nämlich von der Lehre, namentlich von dem Verhältniss des paulinischen Evangeliums zu dem Evangelium der übrigen Apostel. Das zweite Buch dagegen von den Kirchengemeinschaften der Judenchristen und der Heidenchristen und den gegenseitigen Verhältnissen, in welche dieselben zu einander traten.

❋

ERSTES BUCH.

DAS EVANGELIUM DES APOSTELS PAULUS

IN SEINEM VERHAELTNISS ZU DEM EVANGELIUM DER UEBRIGEN APOSTEL.

Paulus und seine Lehre sind für uns der Mittelpunkt. Seine Bekehrung und sein Tod bilden gewisse Grenzmarken innerhalb des apostolischen Zeitalters, sodass die erste Periode desselben bis zur Bekehrung des Paulus geht, die letzte aber von seinem Tode anhebt, seine apostolische Wirksamkeit, neben den übrigen Aposteln, die mittlere, der Zeit nach, umfangreichste Periode ausfüllt. Wir grenzen demnach in dem apostolischen Zeitalter drei der Dauer nach allerdings ungleiche Zeiträume ab, nämlich: 1. Die erste Zeit, vor der Bekehrung und Wirksamkeit des Apostels Paulus, welche wohl kein volles Jahrzehent einnimmt, vom Jahr 30 bis 36—40 (nach Wieseler 40); 2. Die Zeit der apostolischen Wirksamkeit des Paulus neben den übrigen Aposteln, mehr als zwanzig Jahre ausfüllend (von 36 oder 40 bis 60—64); 3. Das Ende der apostolischen Zeit, vom Tode des Paulus an bis zur Zerstörung Jerusalems, nach welcher die Nachrichten über die den Paulus überlebenden Apostel, mit Ausnahme des Johannes, schnell versiegen; wieder schwach ein Jahrzehent von 60—64 bis 70.

Im ersten Zeitraum finden wir die urälteste Gestalt apostolischer Verkündigung und Lehre; im zweiten tritt Paulus mit seinem Evangelium auf, das wir zuerst für sich kennen zu lernen und sodann mit der im ersten Zeitraum herrschenden Lehrweise zu vergleichen haben; im dritten Zeitraum stellt sich uns die Lehre der übrigen Apostel dar, wie sie nach dem Tode des Paulus

in Schriften ausgeprägt worden ist, die wir sodann mit der Lehre des Paulus vergleichen müssen. Daraus ergeben sich fünf Abschnitte.

ERSTER ABSCHNITT.

Das Evangelium, wie es im ersten Zeitraum der Kirche Christi, vor der Bekehrung des Paulus, von den Aposteln gepredigt worden ist.

Die einzige *Quelle*, aus der wir hier schöpfen können, ist die *Apostelgeschichte*. Diese gewährt uns zwar eine ziemlich reichhaltige Ausbeute; allein ihre Zuverlässigkeit als geschichtliche Urkunde ist neuerdings so vielfach und so stark angefochten worden, dass wir erst darüber in's Klare kommen müssen, ehe wir aus der Quelle selbst schöpfen können.

Wer der *Verfasser* unserer Schrift gewesen sei, ob, nach der kirchlichen Ueberlieferung, Lucas, oder Theophilus, oder, wie Schwanbeck glaubhaft zu machen versucht hat (Ueber die Quellen der Schriften des Lucas. I. Quellen der Ap. Gesch. 1847), Silas — diese Frage können wir, als für unsern Zweck nicht von unmittelbarem Belang, füglich dahingestellt sein lassen. Wir haben uns nur mit der Frage nach der historischen Treue und Glaubwürdigkeit des Buchs und mit der damit unmittelbar zusammenhangenden Untersuchung über Zweck und Quellen desselben zu befassen.

Nachdem zuerst Karl Schrader (im 5ten Band seines Werks: Der Apostel Paulus, 1836), aus Differenzen, die er zwischen der Apostel Geschichte und den paulinischen Briefen fand, Schlüsse gezogen hatte, welche der Glaubwürdigkeit einzelner Erzählungen der Apostel Geschichte äusserst ungünstig waren, hat vorzüglich Dr. Baur mit seiner Schule die historische Glaubwürdigkeit dieses Buches auf's stärkste angefochten. Den Anstoss dazu gab das Büchlein „Ueber den Zweck der Ap. Gesch., 1841," in welchem der verewigte Schneckenburger einen von Baur (in der Tübinger Zeitschrift für Theol., 1838, 3, S. 142), zuerst ausgesprochenen

Gedanken consequent durchgeführt hat, dass nämlich die ganze Apostel Geschichte den Zweck habe, den Apostel Paulus wider die Anfeindungen und Vorwürfe der Judaisten zu vertheidigen; dieser Zweck werde dadurch verfolgt, dass in der ersten Hälfte des Buches Petrus möglichst paulinisch, in der zweiten Hälfte Paulus möglichst petrinisch, d. h. judaistisch dargestellt werde, indem sowohl die Erzählung als das Verschweigen von gewissen Thatsachen jener Absicht diene. Während Schneckenburger diess zwar mit Scharfsinn und merkwürdiger Combinationsgabe, aber häufig auch auf künstliche und gesuchte Weise darzuthun suchte, vergass er doch nie, jeden Verdacht wider die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Buches abzuweisen. Alles was Schneckenburger über den Zweck und Pragmatismus der Apostel Geschichte ausgeführt hatte, erkannte nun Baur als richtige Beobachtung an, zog aber den Schluss daraus, dass die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Nachrichten preiss zu geben sei, weil der Verfasser seinem apologetischen Interesse die objective Wahrheit hintangesetzt habe (Rec. über Schneckenburger's Schrift in den Berliner Jahrbüchern f. wiss. Kritik, 1841, Nr. 46 ff., und: Paulus der Ap. Jesu Christi, 1845, S. 1—13); und dabei ging er so weit, dass er nicht allein ein „absichtliches Verschweigen von nothwendig zu erwähnenden Dingen" sondern auch positiv reine „Fictionen," „absichtliche Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit," überhaupt einen „dem Buche eigenen Mangel an geschichtlicher Treue" der Apostel Geschichte vorwirft (Paulus, S. 129 f. 114 f. 194. 105. vgl. 206. 208. 201. 202). Hatte schon früher Gfrörer, (Die heilige Sage, 1838), den ersten Theil der Apostel Geschichte, c. 1—12, in's Gebiet der Sagengeschichte verwiesen, dem zweiten Theil jedoch einen rein historischen Character zuerkannt, so wurde es jetzt in der Baur'schen Schule Sitte, die Ergebnisse Schneckenburger's über den Zweck der Apostel Geschichte als unveräusserliche Axiome der Wissenschaft vorauszusetzen, hingegen, nach Baur's Vorgang, den geschichtlichen Werth des Buches höchst wegwerfend zu behandeln. So sagt Schwegler, (Nachapostol. Zeitalter, 1846, I, 90; II, 111 ff.): „Wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist der erste Theil der Apostel Geschichte eine fortlaufende Fiction." Aehnlich spricht sich, wie wir sehen werden, Zeller (in seiner Abhandlung: Ueber die Ap. Gesch., Theol. Jahrbücher, 1849, 1.-3. 4.) aus.

Hört man freilich solche Stimmen, so scheint es um die Möglichkeit, irgend zuverlässige Nachrichten aus der Apostel Geschichte schöpfen zu können, bereits gethan zu sein. Indessen ist es gerathen, nicht leichtgläubig und blindlings aus der Härte der absprechenden Urtheile sofort auf eine entsprechende Stärke der Beweise zu schliessen, weil die Erfahrung zeigt, dass die Zuversichtlichkeit des Behauptens schon oft die Schwächen der Vernunftgründe hat müssen verdecken helfen. Wir haben hiebei anerkannt unparteiische Gelehrte, wie de Wette, auf unserer Seite. Dieser spricht sich gegen die von Baur und Schrader erhobene „ungebührliche Verdächtigung" der Glaubwürdigkeit unserer Schrift sehr entschieden aus (Exeget. Handbuch, 2te Aufl., S. 6. 3.) und weist das vielfach Gezwungene der jenen verdammenden Urtheilen zu Grunde liegenden Schneckenburger'schen Ansicht deutlich nach. Sodann hat Schwanbeck, ein den theologischen Parteien und Gegensätzen ferne stehender, übrigens rationalistischen Ansichten sich zuneigender Gelehrter, nicht Theologe vom Fach, in seinem oben angeführten Werk (das, wenn ich nicht irre, Zeller in der erwähnten neueren Abhandlung völlig mit Stillschweigen übergangen hat) die Ansicht Schneckenburger's genau und unbefangen geprüft (S. 94—104) und widerlegt, und damit die Grundlage jener Verwerfungsurtheile erschüttert. Er hat namentlich den inneren Widerspruch aufgezeigt, der darin liegt, wenn man dem Verfasser der Apostel Geschichte einerseits so viel schriftstellerische Meisterschaft zutraut, dass er seine Apologie des Paulus auf's künstlichste in das Gewand einer Kirchengeschichte zu kleiden, die ganze Construction des Buches auf's geschickteste einzurichten, alles zu Gebot stehende Material mit Reflection zu beherrschen und in unbedeutende Worte einen feinen und weitreichenden Sinn zu legen verstanden haben soll — während man andererseits eine merkwürdige Ungeübtheit in den ersten Elementen der Geschichtschreibung bei ihm anerkennt, sofern er von den ihm theilweise vorliegenden Quellen selbst in der Form auffallend abhängig ist, sodass er sie mechanisch benützt und mit dem „Wir" seiner Quelle alle geordnete Darstellung aufgehoben haben soll. Somit ist die erste Grundlage für die Anfechtung der Glaubwürdigkeit unseres Buches, nämlich die Ansicht über den Zweck desselben, durchaus nicht sicher gestellt.

Nun aber stützt man sich auf eine zweite Grundlage, und das ist das *Verhältniss der Apostel-Geschichte zu den paulinischen Briefen.* Es ist unleugbar, dass hier wirkliche Schwierigkeiten vorliegen, einzelne Differenzen, deren völlige Ausgleichung bis jetzt nicht gelungen ist. Allein man ist gar schnell bei der Hand von einem unauflöslichen Widerspruch zu reden, wo eine wirkliche Differenz zu Tage liegt; und es ist bequemer durch Verwerfung des Einen von zwei abweichenden Zeugnissen den Knoten zu zerhauen, als denselben zu lösen; während es andererseits der Wissenschaft und ihrer Ehre Eintrag zu thun scheint, sich zu einem ehrlichen aber bescheiden „Non liquet“ zu entschliessen. — Auf einzelne Differenzen dieser Art näher einzugehen, ist hier um so weniger der Ort, als wir im Verlauf unserer Untersuchung selbst ohnediess auf einige der schwierigsten Probleme, z. B. das Verhältniss von Apostel-Geschichte XV. zu Gal. II. geführt werden. Nur sei so viel aus den Ergebnissen der folgenden Untersuchungen vorausgenommen, dass wir der Verurtheilung der Apostel-Geschichte von dieser Seite aus nicht beizutreten vermögen (1). Bemerkenswerth ist, dass vor sechzig Jahren ein namhafter englischer Theologe gerade durch eine kritische Vergleichung der einzelnen Parallelen zwischen der Apostel-Geschichte und den paulinischen Briefen unter andern auch die Glaubwürdigkeit unseres Buches als Geschichtsquelle zu begründen gewusst hat. Wir meinen William Paley, dessen *Horæ Paulinæ* (2) immer noch ein höchst lehrreiches Buch sind, wiewohl sie sehr wenig gelesen werden. Paley stellt aus der Apostel-Geschichte einerseits und aus den Briefen des Paulus andererseits Aeusserungen zusammen, welche oft auf den ersten Anblick in entschiedenem Widerspruch stehen, weiss aber in einer nicht selten überraschenden Weise den Knoten so zu lösen, dass die Schriften einander gegenseitig Licht und Zeugniss geben. Je weniger aber der Mann gerade auf den Erweis der Glaubwürdigkeit der Apostel-Geschichte ausgeht,

(1) Vergl. die Abhandlung des Verf.: Der Ap. Paulus, in seiner Stellung zu den älteren Aposteln u. s. w. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung des geschichtlichen Charakters der Ap. Gesch. in den Studien der Württemberg. Geistlichkeit, herausgeg. von Stirm, XIX (1847), 2, S. 94 ff.

(2) *Horæ Paulinæ*, or the Truth of the Scripture History of St. Paul evinced 1790.

desto gewichtiger fallen die gelegenheitlichen Ergebnisse seiner Untersuchungen zu Gunsten derselben in die Wagschaale.

Ein dritter Stützpunkt für die Angriffe auf den historischen Werth der Apostel-Geschichte sind *nichtbiblische Urkunden*, mit welchen dieselbe in Betreff gewisser Personen, Oertlichkeiten, Verhältnisse und Ereignisse in Differenz kommt, z. B. wenn Josephus, Antiquit. XX, 5, 1. den Aufruhr eines Theudas, als kurz vor Ausbruch des jüdischen Kriegs vorgefallen, erzählt, während Apostel-Geschichte V. 36. Theudas in einen viel früheren Zeitraum gesetzt ist. Allein ehe wir aus solchen einzelnen Punkten Schlüsse ziehen, welche den Gesammtcharakter unseres Buches verdächtigen, ist es billig, in die andere Wagschaale den Umstand zu legen, dass die Zahl derjenigen Fälle weit beträchtlicher ist, wo gelegenheitliche Nachrichten der Apostel-Geschichte mit Thatsachen, die uns aus anderweitigen, und zwar ausserbiblischen Quellen bekannt sind, merkwürdig zusammentreffen. Paley führt (in seinem *View of the Evidences of Christianity*, 1794, Works. London 1842, p. 108—116), an Lardner sich anschliessend, mehr als zwanzig Beispiele an, wo Umstände, die in der Apostel-Geschichte ganz zufällig berührt sind, theils bei Josephus, theils bei Klassikern merkwürdige Bestätigung finden. Einige dieser Beispiele hat auch Hug (Einleitung in's N. T., 2te Aufl. I, S. 22 ff.) wiedergegeben.

Viertens endlich müssen *innere Gründe*, der eigenthümliche Charakter eines Berichts und dergl., gegen die Glaubwürdigkeit des Buches zeugen. Wenn z. B. eine Nachricht, wie die von den Johannisjüngern, (Ap. Gesch. XIX. 1 ff. vergl. XVIII. 24 ff.) einigermassen räthselhaft ist, indem die einzelnen Züge sich nicht leicht in ein Gesammtbild vereinigen lassen, so muss sofort die ganze Nachricht unhistorisch sein, (vergl. Zeller, Theol. Jahrbücher 1849. VIII. S. 545). Enthält eine Erzählung vollends ein Wunder, wie das in der Apostel-Geschichte allerdings keine Seltenheit ist, so nimmt man solchen Anstoss daran, dass man sogleich erklärt, man wisse nicht, *ob* etwas Thatsächliches und wie viel der Erzählung zu Grund liege, (vergl. Zeller a. a. O. S. 538 ff. über Ap. Gesch. XVI. 19 ff). Eines der befremdendsten Zeugnisse von der maasslosen Willkühr, womit diese Kritik verfährt, ist die Erörterung Zeller's (a. a. O. S. 543 ff.) über den Aufenthalt des Paulus in Athen (Ap. Gesch. XVII. 16 ff.).

Erstens lässt er den Apostel nicht blos auf dem Platz des Areshügels, sondern sogar als Angeschuldigten vor dem Gerichtshof der Areopagiten in öffentlicher Sitzung sprechen, wovon der Text selbst nicht nur kein Wort sagt, sondern — theils durch die Worte der Athener, die Paulum auf den Platz führen, (v. 19 f.) theils durch die Charakteristik der Athener von Seiten des Erzählers, (v. 21) — deutlich das Gegentheil zu verstehen gibt (1). Diese ganz willkührliche Unterschiebung eines anderen Hergangs muss der Verfasser der Apostel-Geschichte sofort büssen, indem eben dieser Zug, der unmöglich geschichtlich sein könne, aus irgend einer pragmatischen Absicht des Schriftstellers sich erklären lassen muss. Für's zweite ist in der Rede des Apostels selbst, wie für die hellenischen Zuhörer, so für unsern Kritiker, die Auferstehung der Stein des Anstosses. Er sagt, der Apostel falle mit derselben viel zu rasch und abstossend herein; — als ob Paulus mit dem Zeugniss von Christo, von der Auferstehung und dem Weltgericht deswegen hätte zurückhalten sollen, weil er vorher wissen konnte, dass alles das den Hellenen eine Thorheit war (I Kor. I. 23); und als ob etwas zeit- und ortsgemässeres denkbar wäre als der Gang dieser Rede! (2) Und weil dieses angeblich abgerissene Hereintreten der für die Zuhörer anstössigsten Lehre missfällt, so ist es zunächst „unwahrscheinlich, dass der Apostel genau so gesprochen habe;" und das führt unmittelbar dahin, dass man „die ganze Angabe vom öffentlichen Auftreten des Apostels zu Athen in Frage stellt;" denn dazu — sagt man — berechtigt uns der sonstige Charakter „unserer Schrift, welcher von der Art ist, dass sich die Kritik im einzelnen Falle nicht dabei beruhigen kann, keine bestimmten Beweise der Ungeschichtlichkeit in Händen zu haben, sondern auch noch

(1) Eusebius bezeichnet demgemäss Hist. Eccl. III. 4, die Rede ganz richtig als Volksrede, δημηγορία, ein Ausdruck welcher gerade im Gegensatz zu der Rede vor Gericht einen Vortrag in der Volksversammlung bedeutet.

(2) In den Studien und Krit. 1850, 3 S. 583 ff. hat Laufs die innere Einheit und den festen Zusammenhang der Rede sehr treffend aufgezeigt, indem er als Operationsbasis des Apostels die Inschrift des Altars: ἀγνώστῳ θεῷ auffasst, auf welche Paulus mit: ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε v. 23, mit ζητεῖν τὸν θεὸν v. 27, mit χρόνοι τῆς ἀγνοίας und der Aufforderung zum μετανοεῖν v. 30, stetig zurückweist.

positive Gründe für den geschichtlichen Charakter ihrer Angaben wenigstens in allen den Fällen fordern muss, wo wesentliche Theile der Erzählung mit erweislich unhistorischen Elementen versetzt sind," (a. a. O. S. 545). Aber was ist denn in der fraglichen Erzählung "erweislich unhistorisch?" Dass Paulus vor dem Gerichtshof des Areopag eine gerichtliche Vertheidigungsrede gehalten habe? Aber das ist eben dem Text lediglich untergeschoben, und mit demselben schlechthin unvereinbar! — Oder dass die Rede gerade so gehalten worden sei, wie sie uns vorliegt? Aber das ist nicht nur nicht als unmöglich erwiesen, sondern nicht einmal unwahrscheinlich gemacht. Und auf solche Gründe hin verdächtigt man nicht nur diese Erzählung, sondern die Glaubwürdigkeit des ganzen Buches! Ich gestehe in solchem Verfahren die anerkannte Besonnenheit und Gründlichkeit Zeller's nicht wieder zu erkennen. Es versteht sich ohnediess von selbst, dass dieser vierte Weg der subjectiven Willkühr den freiesten Spielraum öffnet, dass aber auch eben deshalb Beweise von diesem Schrot und Korn die Glaubwürdigkeit der Apostel-Geschichte nicht zu erschüttern geeignet sind.

Nach dem Bisherigen glauben wir immer noch die Apostel-Geschichte als geschichtliche Urkunde ansehen und benützen zu dürfen, und bemerken nur noch das Eine: Derselbe Schwegler, welcher, wie wir sahen, nicht einen Augenblick daran zweifelt, dass "der erste Theil der Apostel-Geschichte eine fortlaufende Fiction" sei, nimmt auf der andern Seite keinen Anstand, die geschichtliche Wahrheit ihrer Berichte theils stillschweigend vorauszusetzen (z. B. Nachap. Zeitalter I. 91), theils, in Betreff gewisser Stücke, sogar ausdrücklich anzuerkennen. So sagt er (I. 103 f.) "dem ersten Theil der Apostel-Geschichte sind mehrere altebionitische (d. h. bei Schwegler "ächt urchristliche") Stücke einverleibt." Dieses Verfahren scheint allerdings auf dem von Wieseler formulirten Kanon zu beruhen: "was in einer als unhistorisch verurtheilten Schrift zu meinen Hypothesen stimmt, ist historisch, — und weiter Nichts;" (Chronologie des Apost. Zeitalters, S. 191. Anm. 1).

Wenn wir nun die Apostel-Geschichte darüber befragen, welches ursprünglich die Lehre und Verkündigung der Apostel gewesen sei, so erfahren wir vor

Allem, dass diese Männer sich selbst betrachten als *Zeugen der Auferstehung Jesu.* Da nach der Himmelfahrt Jesu an die Stelle des Judas Ischarioth ein zwölfter Apostel zu wählen ist, so drückt sich Petrus (I. 22) so aus: *Δεῖ — μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γενέσθαι σὺν ἡμῖν ἕνα τούτων*, — und am Pfingstfest sagt er unter Anderem *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεὸς, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες* (II. 32 cf. III. 15; V. 32; X. 40 f.). Die Auferweckung Jesu von den Todten ist die Hauptthatsache, welche die Apostel bezeugen (II. 24 u. 32; III. 13 u. 15; IV. 10; V. 30) und die hauptsächlichste Glaubenswahrheit, welche sie geltend machen: „dass *Jesus der Messias und der Herr*“ ist. Der Schlussatz und zugleich das Hauptthema der Pfingstrede des Petrus ist: *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε* (II. 36 cf. X. 36). Wie der Begriff „*Χριστὸς*“ dabei zu verstehen sei, ergibt sich aus der Erklärung X. 38: *ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει.* Für die *Person Jesu* ist der Lieblingsausdruck der Apostel vor Paulus: *παῖς θεοῦ* (III. 13 ff.; IV. 27, 30). Dieser Begriff darf jedoch nicht für gleichbedeutend angesehen werden mit *υἱὸς θεοῦ*, sondern mit dem jesaienischen עֶבֶד יְהוָֹה, während der Ausdruck *υἱὸς θεοῦ* in diesen Reden des Petrus überhaupt nicht vorkommt. Das Göttliche in der Person Jesu bezeichnet Petrus, nachdem er die Wunderthaten Jesu angeführt hat (X. 38), durch den Satz: *ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ* (cf. II. 22); er nennt Ihn *τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον* (III. 14). Damit soll allerdings zunächst nach dem Zusammenhang die Unschuld Jesu herausgehoben werden, im Gegensatz gegen den Mörder, den das Volk freigebeten hatte, während Jesus die Todesstrafe erleiden musste. Sicherlich aber soll nicht bloss vergleichungsweise, sondern schlechthin Heiligkeit und Gerechtigkeit Ihm zugeschrieben werden, worauf grammatisch der beigefügte Artikel führt.

Die eigenthümliche Würde Jesu liegt nach den Reden, die wir hier zu beachten haben, darin, dass er *κύριος* und *Χριστὸς* ist, d. h. gesalbt mit dem Heiligen Geist und Kraft, und Herr im Reiche Gottes (vergl. *ἀρχηγὸς* V. 31); ferner ist Er der durch Mose verheissene Prophet (IX. 22 ff.). Merkwürdig ist aber, dass der Tod Jesu am Kreuz, so oft er auch in den Reden des Petrus vorkommt (z. B. II. 23 u. 26; III. 13 ff.; IV. 10, 11; X. 39), dennoch stets nur in Beziehung auf diejenigen, die ihn herbeigeführt haben, gefasst und als

Unthat des Volks nebst seinen Oberen, als eine unverantwortliche Sünde von ihrer Seite, nicht aber als Heilsthat bezeichnet wird. Der Tod Jesu ist dabei als eine bekannte, in Aller Erinnerung noch frisch lebende Thatsache vorausgesetzt und erwähnt, und der Anstoss, den derselbe geben musste, durch die Nachweisung gehoben, dass der Tod Jesu von Gott vorherbestimmt und durch die Propheten geweissagt sei (II. 23; III. 18; IV. 28; cf. V. 32 ss.). Hingegen die Auferstehung Jesu wird von den Aposteln als ein Neues, als die Hauptthatsache, als reine Gottesthat verkündigt und herausgehoben.

Jesus nun, der nach dem Kreuzestod Auferweckte und von Gott Verherrlichte (III. 13), ist derjenige, in welchem einzig und allein *Heil* ist: οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὔτε γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν, τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς (IV. 12). Er ist der σωτὴρ (V. 31). Diese σωτηρία ist zunächst negativ: Rettung aus der Gemeinschaft mit einem verkehrten Geschlecht heraus (σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης, II. 40), Rettung vor drohendem Strafgericht und Verderben. Dagegen liegt gewiss auch etwas Positives darin, wie denn auch wirklich, mit Anwendung der dem Abraham gewordenen Verheissung (III. 26), in Beziehung auf Jesum gesagt ist: ὁ θεὸς — ἀπέστειλεν αὐτὸν, εὐλογοῦντα ὑμᾶς, wonach also ein positives Gut, die Fülle des längst verheissenen Segens, durch Jesum als den Knecht Gottes dem Volke zu Theil werden soll. Zu diesem Heil in Jesu, zu diesem Segen sind dann ohne Zweifel auch die leiblichen Heilungen zu rechnen, wie denn die Heilung des Lahmen ausdrücklich geschah ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ναζωραίου (III. 6. 16; IV. 10). Vorzugsweise indessen hebt Petrus als die grösste Wohlthat, die den Menschen zu Theil werden kann, und die ihnen durch Jesum wirklich zukommen soll, die *Vergebung der Sünden*, hervor: ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (X. 43) cf. II. 38; III. 19; V. 31, nebst X. 36: εἰρήνη). Als positive Ergänzung zu der Vergebung der Sünden ist II. 38 die δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος erwähnt und verheissen.

Als Bedingung der Theilnahme an diesem in Jesu von Nazareth dargebotenen Heil wird in den betreffenden Reden gefordert *Busse und Glaube an Jesum.* Als nach der Rede des Petrus am Pfingstfest solche Zuhörer, denen seine Worte durch's Herz gegangen waren, fragten: Was sollen wir thun? so antwortet

Petrus II. 38: *μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* u. s. w. Das Letztere, die Uebernahme der Taufe, soll offenbar zugleich ein Bekenntniss des Glaubens an Jesum sein; während auf der andern Seite das wirkliche Empfangen der Sündenvergebung durch die Taufe als mittheilender Akt bedingt erscheint. Aber von dem Letzteren abgesehen, sind Busse und Glaube zusammen hier als Bedingung der Sündenvergebung gesetzt, während an anderen Stellen (z. B. III. 26; V. 31), die *μετάνοια* oder das *ἀποστρέφειν ἀπο τῶν πονηριῶν* zur Bedingung der Vergebung und des Segens gemacht sind. Auf der andern Seite wird der Glaube an den Herrn Jesum vorzüglich in solchen Stellen eigens für sich hervorgehoben, wo das Heil gerade nach seinem positiven Gehalt dargestellt ist (z. B. III. 16), wo von dem geheilten Lahmen gesagt ist: *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (Christi) *καὶ ἡ πίστις, ἡ δι' αὐτοῦ, ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ὁλοκληρίαν ταύτην.* Sodann XI. 17, wo Petrus von Cornelius und seinem Hause sagt: *τὴν ἴσην δωρεὰν* (den heil. Geist) *ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς, ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν* (cf. XV. 9). Dieser Glaube aber ist seinem inneren Wesen nach als eine That des Gehorsams aufgefasst, wenn V. 32 die Gabe des heil. Geistes an das *πειθαρχεῖν τῷ κυρίῳ* geknüpft wird.

Aber für wen ist dieses Heil in Jesu bestimmt? Wie weit erstreckt sich die Absicht Gottes, durch seinen Gesalbten Jesum zu heilen und zu retten? Die Apostel wenden sich an das Volk Israël; sie befolgen damit den Befehl, den der Herr selbst ihnen gegeben hat (X. 42: *παρήγγειλεν ἡμῖν, κηρύξαι τῷ λαῷ.* vs. 36: *τὸν λόγον ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ*).

Sie betrachten Jesum zunächst allerdings nur als Retter seines Volks, vergl. V. 31: *τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε — δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Indessen erweitert sich schon der Gesichtskreis da wo Petrus, nach der Heilung des Lahmen, als das Volk in der Halle Salomo's am Tempel sich um ihn und Johannes sammelt, den Israëliten am Schluss Folgendes sagt (III. 25 f.): „Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit unsern Vätern geschlossen hat, da er zu Abraham sprach: Und in deinem Samen werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde. *Euch zuerst* hat Gott seinen Knecht aufgestellt und ihn gesandt, euch zu segnen, wenn ihr umkehret, ein Jeder von seiner Bosheit." Merkwürdig ist hier, dass die Israëliten

zwar zuerst, aber eben darum nicht *allein* es sind, denen der Segen und das Heil zu Theil werden soll; und sodann, dass dem Volk Israël nicht unbedingt und schlechthin, sondern nur, sofern sie Busse thun, das Heil zugesprochen wird. Was nun in der letzteren Stelle nur mittelbar angedeutet ist, nämlich dass das Heil auch für die Völker ausser Israël bestimmt sei, das ist bereits in der Pfingstrede des Petrus unmittelbar und deutlich ausgedrückt, wenn Petrus (II. 39) sagt: „Euch gehört die Verheissung und euern Kindern und allen denen in der Ferne, welche Gott, der Herr, herbeirufen wird." In dieser Erklärung liegen, um das Einzelne zu unterscheiden, drei Sätze. Erstens, die Verheissung, d. h. hier die Mittheilung des Verheissenen geht euch, die Israëliten, an (ὑμῖν); — zweitens, sie beschränkt sich nicht bloss auf das jetzige Geschlecht und auf die Gegenwart, sondern sie ist etwas Fortdauerndes und Bleibendes; sie wird auch in Zukunft den nachkommenden Geschlechtern Israëls zu gut kommen: τοῖς τέκνοις ὑμῶν. Aber sie hat, drittens, noch eine umfassendere Bestimmung: sie gilt πᾶσι τοῖς εἰς μακρὰν d. h. allen den fernen Völkern oder Heiden. Die nahe liegende Einwendung: wie denn diese daran Theil haben können, da sie nichts davon wissen und eben ferne sind, wird sofort durch den Zusatz beantwortet: Gott werde sie schon herbeirufen aus der Ferne in die Nähe. Diese Wahrheit, welche Petrus hier von der umfassenden Verheissung aus geltend machte, hat er jedoch erst recht klar begriffen vermittelst der besonderen Offenbarung Gottes, die ihm in dem Fall mit Cornelius zu Theil wurde, wo er, in Folge der ihm dort gewordenen Erfahrungen (X. 34, 35) ausruft: „Nun begreife ich in Wahrheit, dass Gott nicht die Person ansieht, sondern dass in jedem Volke, wer Ihn fürchtet und Gerechtigkeit übet, Ihm annehmlich ist." Der Satz: οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ Θεός verneint die Bevorzugung des jüdischen Volkes als solchen; der Satz: ἐν παντὶ ἔθνει — δεκτὸς αὐτῷ dehnt den Zugang zum Heil auf alle Völker aus, sodass, ohne Rücksicht auf Aeusseres, namentlich auf Volksunterschiede, Jeder von Gott angenommen werden könne, um durch das Heilswort, mittelst Busse und Glauben, in's Reich Gottes gebracht zu werden, nämlich Jeder, der nach dem Maass der religiösen Erkenntniss, die er hat, Gott fürchtet und recht thut. In dieser Auffassung der letzteren Worte sind de Wette, Schrader, Baur und Neander unter einander einverstanden. Auf die bei Cornelius gemachte Erfahrung be-

ruft sich Petrus auch später wieder bei den Verhandlungen in Jerusalem (XV. 7 –9), während Jacobus (daselbst v. 15 ff.) sich auf die Weissagungen des Alten Testaments bezieht, die von einer Ausdehnung des Reiches Gottes auf die Heiden handeln.

Ein Hauptstück des Glaubens ist den Aposteln, laut den Berichten der Apostel-Geschichte, die *Wiederkunft Jesu* als des Richters der Lebendigen und der Todten. Vor Cornelius sagt Petrus, es sei ihnen, den Aposteln, befohlen, zu bezeugen, *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν* (X. 42). Zugleich aber hat die Wiederkunft Jesu eine höchst erfreuliche Bedeutung für die Gläubigen und Bekehrten, wie aus der wichtigen Stelle III. 19—21 sich ergiebt. Hier ermahnt Petrus seine Zuhörer: „So thut nun Busse und bekehret euch, sodass eure Sünden vertilgt werden, damit kommen mögen die Zeiten der Erquickung vom Angesicht des Herrn, und Er sende den euch vorherbestimmten Christum Jesum, welchen muss der Himmel aufnehmen bis auf die Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge, von welchen Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Alters her.“ Diese Worte eröffnen uns einen Blick in die Anschauung der Dinge, welche bei den Aposteln zu Grunde liegt. Jesu Erscheinung als Heiland, sein Tod und seine Auferstehung sind schon Erfüllung göttlicher Verheissungen und Weissagungen. Allein es sind noch viele grosse Verheissungen Gottes durch die Propheten übrig, welche in dem jetzt abgeschlossenen Leben Jesu noch nicht erfüllt sind, aber doch erfüllt werden müssen. Der Zeitpunkt, wo alle diese Verheissungen in Erfüllung gehen, wird eintreten, wenn Jesus vom Himmel wiederkommen wird. Das ist dann die Zeit des Weltgerichts (s. ob. X. 42), für die Gläubigen eine Zeit der Erholung und der Erquickung, die vom Angesicht des Herrn ausgeht, an sich aber die Periode der Vollendung aller Dinge. Nach dieser Anschauung ist die jetzige Zeit gleichsam nur eine vorläufige, ein vorbereitender Uebergangszustand. Etwas Entscheidendes und Abschliessendes tritt erst ein bei der Wiederkunft Jesu vom Himmel, wo sodann Alles erfüllt und zur That und Wirklichkeit wird, was Gott von jeher durch die Propheten voraus verkündigt hat.

ZWEITER ABSCHNITT.

Das Evangelium des Apostels Paulus.

Die *Quellen*, aus denen das Evangelium des Paulus zu schöpfen ist, sind theils die Briefe des Apostels selbst, theils seine Reden in der Apostel-Geschichte. Natürlich sind wir zunächst an die Briefe des Paulus gewiesen, als an die unmittelbarste und lauterste Quelle seiner Lehre. Dabei dürfen wir jedoch die Apostel-Geschichte um so weniger unbenützt lassen, als einerseits Leben und Lehre des Apostels Paulus einen dem Umfang und Zweck nach sehr bedeutenden Theil des Buches ausmachen, andererseits aber die Treue der Apostel-Geschichte auch in Hinsicht ihrer Berichte über Paulus so starken Angriffen ausgesetzt gewesen ist. Wir werden somit in erster Linie die paulinischen Briefe befragen, sodann aber auch die Apostel-Geschichte zu Rathe ziehen, wobei wir das Verhältniss, das zwischen beiden Quellen statt findet, genau werden in's Auge zu fassen haben.

Allein auch die *paulinischen Briefe* können wir nicht ohne weiteres benützen, ohne wenigstens in der Kürze die Gründe anzudeuten, aus welchen wir glauben, ungeachtet der angefochtenen Authentie mehrerer unter denselben, die einen wie die anderen als ächte Schriften des Apostels betrachten und ausbeuten zu dürfen.

Es ist bekannt, dass von der katholischen und evangelischen Kirche dreizehn Briefe als ächt paulinisch anerkannt und dem Kanon einverleibt sind. In unserem Jahrhundert hat man es aber bereits so weit gebracht, neun derselben für unächt zu erklären, und nur vier sind bis jetzt dem gleichen Loos entgangen. Nachdem Schleiermacher die Unächtheit des ersten Briefes an Timotheus (1807) zu erweisen gesucht hatte, ging Eichhorn noch weiter und sprach (1812) alle drei Pastoralbriefe dem Apostel ab. Später (1826) äusserte de Wette Zweifel gegen den Brief an die Epheser, die mit der Zeit an Stärke für ihn wuchsen; und

fünf weitere Briefe, nämlich den ersten und zweiten an die Thessalonicher, die Briefe an die Kolosser, Philipper und an Philemon hat Baur in die Reihe der pseudopaulinischen gesetzt.

Wenn wir dessenungeachtet uns nicht auf die bis jetzt allein noch unangetastet gebliebenen Briefe an die Römer, Korinthier und Galater beschränken, um die Lehre des Paulus zu erheben, sondern auch die übrigen Briefe unbedenklich gebrauchen, so können wir dieses Verfahren hier nicht durch eine ausführliche Kritik der erhobenen Zweifel begründen; doch wird es erforderlich sein, gerade die am weitesten gehenden Angriffe von Seiten der Kritik ein wenig zu beleuchten.

Die beiden *Thessalonicher*-Briefe spricht Baur dem Apostel Paulus vornämlich wegen des eschatologischen Hauptgedankens ab, in welchem beide Briefe untrennbar zusammenhangen (Paulus, der Ap., 1845, S. 485). Diese Eschatologie aber, wie sie besonders im zweiten Brief entwickelt ist, könne nicht paulinisch sein; denn „je mehr der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins bei Paulus nur in alles dasjenige fallen konnte, was sich auf das subjective Verhältniss des einzelnen, seiner Heilsbedürftigkeit sich bewussten Menschen zu Christus bezog, desto mehr musste der Blick von einem Ideenkreise abgezogen werden, in welchem das Wesen des Christenthums nur in der äussern theokratisch gedachten Realisirung des messianischen Gottesreichs liegen sollte" (a. a. O. S. 485 f.). Nun sagt aber derselbe Gelehrte in derselben Schrift (S. 613 ff.) wörtlich: „Der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins fällt bei Paulus in die Zukunft." Es stehen also die beiden Sätze einander gegenüber:

1. Der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins fällt dem Paulus in die Gegenwart (in die gegenwärtige Versöhnung des Sünders mit Gott durch Christum im Glauben);

2. Der Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins fällt dem Apostel in die Zukunft (in die Wiederkunft Christi und seines Reichs).

Wo ist nun die Consequenz geblieben? Welcher Satz ist wahr, und welcher falsch? Schon darum, weil Baur in der zweiten Stelle einfach beschreibt, was des Apostels Denkungsart ist, während er in der ersten aus anderweitigen Lehren des Paulus auf seine Gesinnung in Betreff der letzten Dinge nur argumen-

tirt, müssen wir der zweiten Stelle gegen die erste Recht geben. Ohnediess lässt eine unbefangene Vergleichung von 1 Kor. XV. mit II. Thessal. II. die wesentliche Gleichheit beider Stellen erkennen. Und wenn die negative Kritik auf so zweifelhaftem Grunde steht, den sie ein andermal selbst wieder durchlöchert, so kann sie nicht auf festen Füssen stehen.

Ein anderes Beispiel: Der Brief an *Philemon* soll unpaulinisch sein; erstens, weil der dem Brief zu Grunde liegende Fall — dass der entlaufene Sklave eines Christen aus Kleinasien nach Rom gelangt, mit dem daselbst in Gefangenschaft befindlichen Paulus in Berührung kommt, von ihm bekehrt und nun als Christ an seinen Herrn zurückgeschickt wird — so gar singulärer Art sei (Paulus S. 477). Während Baur in dem Brief an die Philipper genauere Andeutungen über dessen Veranlassung vermisst, und mit wegen dieses angeblichen Mangels an geschichtlicher Motivirung, an Concretem und Speciellem, die Aechtheit des Briefes bezweifelt (a. a. O. S. 467 ff., Theol. Jahrbücher 1849, S. 527 f.), muss beim Brief an Philemon gerade die so specielle, so „singuläre" geschichtliche Motivirung Verdacht erregen! Der zweite Verdachtsgrund ist die Art und Weise, wie der veranlassende Fall im Schreiben behandelt ist, indem überall Eine Idee, und zwar *Eine* und dieselbe Idee durchblickt; während der Philipperbrief wegen des Mangels „an Einer das Ganze verbindenden Idee" (Theol. Jahrb. 1849, S. 529) verdächtigt wird, muss der kleine Brief an Philemon eben wegen des Vorhandenseins Einer beherrschenden Idee unächt und ein blosser Roman sein (Paulus, S. 477 ff). Ist das eine Kritik, welche durch Consequenz, durch Grundsätze, imponirt?

Nicht weniger als sechs paulinische Briefe setzt Baur vornämlich darum in die Reihe der unächten, weil sie angeblich mit Gnostischem zu thun haben; nämlich die drei Pastoralbriefe, weil sie die Gnosis bekämpfen, dagegen die Briefe an die Epheser, Kolosser und Philipper, weil sie gnostische Ideen positiv aufgenommen und sich angeeignet haben sollen. Um der Kritik hier prüfend nachzugehen, müssten wir in das Geschäft der Auslegung eintreten. Wir bemerken hier nur so viel: Man sollte denken, die Probe dieser Hypothese müsste darin liegen, dass die Gedanken und Worte der Briefe, welche angeblich gnostische Ideen vortragen, durch Vergleichung der Systeme und Ideen des wirk-

lichen Gnosticismus in helleres Licht gesetzt, zusammenhängender und verständlicher würden. Davon ist aber gerade das Gegentheil der Fall, indem durch Benützung der ächten gnostischen Ideen zur Auslegung die Gedanken der Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser vielmehr verwirrt und verkehrt werden, was z. B. bei der gnostischen Deutung von πλήρωμα Kol. I. 19, II. 9, Eph. I. 22 f., III. 19, IV. 13; αἰῶνες Eph. II. 7, III. 21, σῶμα Eph. IV. 16, μορφὴ θεοῦ Phil. II. 5 ff., so wie bei Herbeiziehung der gnostischen συζυγία zu Eph. V. 23, 32 der Fall ist. Wenn dagegen in den Pastoralbriefen die ausgebildete Gnosis des zweiten Jahrhunderts, namentlich Marcion und seine Richtung bekämpft sein soll (Baur, Die sogen. Pastoralbriefe u. s. w., 1835. Ursprung des Episcopats, Tüb. Zeitschrift, 1838, 3; Paulus 1845, S. 492 ff.), so ist die Identität der bekämpften Häretiker mit Gnostikern des zweiten Jahrhunderts nicht nur nicht bewiesen, sondern das Gegentheil nahe genug gelegt, (vergl. Dietlein, Das Urchristenthum, 1845, S. 152—204, besonders aber Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters, 1848, S. 303 ff.).

So lange also gegen die angefochtenen Briefe keine stärkeren Gründe als diese und ähnliche sind vorgebracht werden können, ist es gerathener, mit der kirchlichen Ueberlieferung, deren Aechtheit festzuhalten und sie als Quellen der Lehre des Apostels Paulus zu benützen.

Es liegt auf jeden Fall etwas Beachtenswerthes darin, dass Paulus in seinen Briefen *sein* Evangelium öfters mit Nachdruck namhaft macht. Er macht z. B. Gal. I. 11 darauf aufmerksam, dass τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ nicht κατὰ ἄνθρωπον ist (vergl. I. 8; II. 2: τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι). Ebenso erinnert er 1 Kor. XV. 1 f. seine Leser an die Eigenthümlichkeit des Evangeliums, das er ihnen verkündigt hat: Γνωρίζω δὲ ὑμῖν — τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν — — τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν. Ferner nennt er Röm. II. 16; 2 Tim. II. 8 τὸ εὐαγγέλιόν μου (1); 2 Thess. II. 14 und 2 Kor. IV. 3. τὸ

(1) Die eigenthümliche Auslegung und Hypothese Baur's (Pastoralbriefe S. 99 f.) dass in dieser Stelle τὸ εὐαγγέλιόν μου das schriftliche Evangelium des Lucas bezeichnen wolle, liesse sich etwa hören, wenn nicht derselbe Ausdruck und ähnliche in den auch nach

εὐαγγέλιον ἡμῶν. In allen diesen Stellen erscheint, vermöge der gemachten Beisätze, das Evangelium des Paulus als ein ihm eigenthümlich angehöriges, von ihm selbst zum Unterschied von andern Personen in besonderer Art und Weise aufgefasstes und mitgetheiltes. Und auch wenn Paulus seine Predigt mit dem bestimmten Artikel τὸ εὐαγγέλιον nennt, z. B. Eph. III. 6; Röm. X. 16; Phil. I. 27; 1 Kor. IV. 15; 2 Kor. IV. 4 so ist darin etwas persönlich Eigenthümliches unverkennbar ausgedrückt, und es fragt sich da: *worin bestand das Eigenthümliche dieses paulinischen Evangeliums?* Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvor feststellen: auf was sich diese Erörterung zu erstrecken habe? In dieser Hinsicht wird eine vollständige Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs bis in's Einzelnste hinein zu unserem Zweck nicht erforderlich sein; dagegen wäre es zu eng, wenn wir uns nur auf das Begriffliche und Lehrhafte beschränken wollten. Wir müssen die Persönlichkeit des Apostels und die ursprüngliche Form seiner Anschauung und christlichen Gesinnung strenger im Auge behalten, als die Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs an und für sich erfordern würde.

Es besteht eine wesentliche Meinungsverschiedenheit auch darüber, ob nur dasjenige, wodurch Paulus sich von Anderen in der Lehre unterscheidet, als paulinisch, seinem Lehrbegriff beizuzählen sei, oder ob alle in seinen Schriften vorkommenden Lehren darum auch als integrirende Theile seines Lehrbegriffs zu betrachten seien. Das erstere hat mit dem deutlichsten Bewusstsein und mit dem schärfsten Ausdruck Zeller ausgesprochen, (Theol. Jahrbücher 1845, 1, S. 87 f.) Er fordert dass alle Vorstellungen, welche Paulus mit dem judenchristlichen Theil seiner Zeitgenossen gemein habe, z. B. von Gott, von Engeln und Dämonen, vom Heidenthum, von der Wiederkunft Christi und dem messianischen Reich, nur als *Voraussetzungen* des paulinischen Lehrbegriffs anerkannt werden sollen, und nur dasjenige als eigentlich paulinisch bezeichnet

Baur unzweifelhaft ächten Briefen so gar oft wiederkehrten; vergl. Dietlein, Urchristenthum, mit Beziehung auf Röm. II. 16, S. 217 f: «Will man den Römerbrief aufrecht erhalten, so gestatte man auch in den Pastoralbriefen dem Paulus von seinem Evangelium zu sprechen, ohne dass er an Lucas denkt.»

werden dürfe, worin sich Paulus von Anderen eigenthümlich unterscheide. — Allein das ist eine rigoristische und einseitige Forderung, bei deren Erfüllung wir nicht das Bild des ganzen Paulus, sondern nur seine dem Judenchristenthum abgewendete Seite zu schauen bekämen; wiewohl Zeller nur begrifflich ausgesprochen hat, was im Grunde die Tendenz der meisten Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs bisher gewesen ist. Die letztere Bemerkung macht Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1850, S. 53), der mit Recht die allgemein judenchristlichen Anschauungen, die sich in den paulinischen Schriften finden, oder wie er es nennt „die neutrale Basis der paulinischen Lehre“ so gut als die dem Paulus ausschliesslich eigenthümlichen Ideen als ächt paulinisch anerkennt und in die Darstellung aufnimmt.

Wenn wir nun bei den Gelehrten, welche sich mit Paulus besonders beschäftigt haben, Umfrage halten, was das Eigenthümliche der christlichen Gesinnung und der Lehre des Apostels sei, in der Hoffnung der Mühe überhoben zu werden, dasjenige noch einmal zu sagen, was schon richtig erkannt und treffend gesagt wäre, so lauten die Antworten ziemlich verschieden. Hug (Einleitung in das Neue Test. 2. Ausg., Seite 300) hält für das Eigenthümliche an Paulus, „woraus sein ganzes Beginnen und Wirken verständlich wird, den eigenen Eindruck, den die *Idee* einer *Universalreligion* auf ihn gemacht hat.“ Dagegen ist mit Recht bemerkt worden (von Kuhn: Genetische Entwickelung des paulinischen Lehrtypus in den Jahrbüchern für christl. Theol. u. Philos., V. I, Seite 4), das Princip des paulinischen Christenthums sei damit zu abstract und zu modern gefasst. Auch Schwegler erkennt jenen Gedanken als einen in der Seele des Paulus selbst erst abgeleiteten. Er hält für das „Princip des Paulinismus,“ aus welchem sich die Genesis des dogmatischen Systems unseres Apostels psychologisch reproduciren lasse (Geschichte des nachapost. Zeitalters I. 152) *den* Gedanken: „Dass das *Christenthum* nicht bloss erfülltes und bestätigtes Judenthum, sondern ein principiell von ihm Unterschiedenes, ein geschichtlich Neues, eine *καινὴ κτίσις* sei. An dieses Princip knüpfen sich nun unmittelbar die beiden practischen Grundgedanken des Apostels: die Abrogation des Mosaischen Gesetzes und die Universalität des messianischen Heils.“ Diese Ausführung entspricht indessen der Forderung nicht,

die der Verfasser an sich selbst gestellt hat. Er fordert nämlich Seite 151, dass die Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs nicht wie gewöhnlich synthetisch zu Werk gehe und mit den abstracten Grundbegriffen anhebe, sondern den analytischen Weg einschlage und das dogmatische System des Apostels aus seinen practischen Grundgedanken, aus den Prämissen seiner geschichtlichen Stellung ableite, und die stufenweise Ausbildung seines Systems psychologisch reproducire. Mit der Forderung stimmen wir vollkommen überein. Allein der Gedanke, dass das Christenthum eine καινὴ κτίσις sei, ist doch gewiss nicht der psychologisch erste und keimartige, practische Grundgedanke des Apostels Paulus gewesen, aus dem sich die anderen Wahrheiten erst entwickelt hätten. Es scheint also, dass Schwegler ohne Wissen und Willen doch wieder auf den synthetischen Weg gerathen ist, statt den analytischen Weg beizubehalten. Zeller erklärt (Theol. Jahrbücher IV. 1. S. 88) für „den Mittelpunkt der paulinischen Dogmatik“ und zwar nicht bloss systematisch, sondern geschichtlich genommen, für das „Erste in der Genesis des paulinischen Lehrbegriffs die Lehre von der *Rechtfertigung durch den Glauben* ohne Verdienst der Werke.“ Damit ist unleugbar die Hauptlehre, allerdings der Mittelpunkt der paulinischen Dogmatik getroffen; ob aber eben dadurch auch das genetisch Erste, das möchten wir hauptsächlich darum bezweifeln, weil es zu sehr dogmatisch gefasst ist, und nicht weit genug auf das religiöse Bewusstsein, auf die Thatsachen des inneren Lebens zurückgeht. Eher möchten wir Neander Recht geben, welcher (Geschichte der Pflanzung und Leitung, 2. Bd., Seite 503 ff., 1. Ausg.) sich die Aufgabe gestellt hat, den Lehrbegriff des Apostels genetisch zu entwickeln, und zwar mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit seines Geistes, seines Bildungsganges und Wirkungskreises. Er hält für den natürlichen Mittelpunkt der Lehre des Apostels, in welchem Zusammenhang und Gegensatz des späteren und früheren Standpunktes des Paulus liege, den Doppelbegriff: νόμος und δικαιοσύνη. Das Streben, in den Lebensgehalt selbst einzudringen, ist ganz richtig; auch ist es eine ächt geschichtliche Bemühung, das Mittelglied aufzusuchen, welches die pharisäische und apostolische Lebensperiode des Paulus bei allem Gegensatz derselben doch wieder zu einem stätigen Ganzen verbindet. Indessen handelt es sich doch in erster Linie darum, das Grundbe-

wusstsein des *Christen* Paulus zu erkennen, aus welchem die einzelnen Gedanken und Lehren sich entwickelt haben dürften; und diese christliche Grundgesinnung dürfte in den abstracten Begriffen δικαιοσύνη und νόμος kaum wieder zu finden sein. Um jedoch diese in ihrer ursprünglichen und lebendigen Wirklichkeit zu erfassen, bietet sich ein Weg dar, auf welchen Baur und Kuhn gewiesen haben; nämlich das Ausgehen von der *Thatsache der Bekehrung des Paulus.* Wenn jedoch der letztere Gelehrte in der oben angeführten Abhandlung für den bleibenden Eindruck der Erscheinung Christi vor Damaskus auf Paulus das ansieht, „dass die Gesetzesgerechtigkeit das Heil des Menschen nicht erwirke, dass die Gnade Gottes in Christo dazu nothwendig sei, so hat er an die Stelle des ursprünglichen Eindrucks schon eine abgeleitete Wahrheit gesetzt. Baur sagt (Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 512 f.): „Um das Princip des christlichen Bewusstseins in der ganzen Tiefe und Eigenthümlichkeit, die es auf dem Standpunkt des Apostels hatte, aufzufassen, kann man nur davon ausgehen, dass man sich möglichst an das Characteristische der Thatsache seiner Bekehrung hält.“ Das Wesentliche aber in dieser Thatsache erkennt Baur nach Gal. I. 15 f. darin, dass dem Paulus Jesus „als das enthüllt wurde, was er wesentlich war, nämlich als Sohn Gottes.“ Hiemit stimmt auch Usteri überein, der in seiner Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs die Lehre zwar systematisch darstellt, ohne sich auf die allmählige, zeitliche Ausbildung derselben eigens einzulassen; jedoch bemerkt er in der Einleitung (Seite 9. 4te Ausg.) dass „von *Einem* Punkt aus, dem der *Erkenntniss Jesu Christi als des Sohnes Gottes und Erlösers*, sowohl der Gesichtskreis als der Wirkungskreis des Apostels sich allmählig erweitert habe.“ Allein wie bei Usteri dieser Gedanke ganz verloren dasteht, so geht auch Baur an dem gefundenen Faden nicht weiter. Statt die dem Paulus gewordene Erkenntniss Jesu als Sohnes Gottes, nach Anleitung des Apostels selbst, weiter zu entwickeln, was der objective Weg gewesen sein würde, geht er von dem subjectiven aus, von der Rechtfertigung durch den Glauben (III. Buch. Cap. 2 und 3) und kömmt erst dann wieder (Cap. 4) auf die Person Christi zurück, und zwar nur, sofern Christus das Princip der christlichen Gemeinschaft ist (S. 656). Baur hat also in Hinsicht des eigenthümlichen christlichen Bewusst-

seins des Paulus zwar das Richtige gesehen, aber diese Wahrheit nicht beharrlich genug verfolgt.

Das Wesentliche in der Thatsache, deren Folge die Bekehrung des Paulus war, ist das, dass Jesus sich ihm in einer Erscheinung vom Himmel als lebend und als Herr und Gottes Sohn wirklich geoffenbart hat. Damit stand dann in unmittelbarem Zusammenhang seine Berufung zum Apostel, vorzüglich der Heiden. 1 Korinth. XV. 8 legt Paulus selbst den Nachdruck darauf, dass Christus als der da lebet sich ihm erzeigt habe. Er verfolgte die Jünger in dem Wahn, dass Jesus, als Uebelthäter hingerichtet, im Tode geblieben sei und nimmermehr der Messias sein könne. Nun aber erscheint ihm Jesus selbst in strahlendem Lichtglanz vom Himmel und gibt sich ihm durch Wort und Zuruf zu erkennen, sodass es ihm erfahrungsmässige Gewissheit wird: Jesus lebt, wiewohl er todt war; ja er lebt erst jetzt recht, erhöhet im Himmel, denn vom Himmel her ist er mir ja erschienen; er lebt und herrscht als der Gesalbte Gottes (Messias), als Sohn Gottes und Herr der zu gebieten hat; er waltet den Seinen zum Schutz (das lag in der Frage: „was verfolgest du *mich?*" und in den Worten: „ich bin Jesus *den* du verfolgest"), den Feinden aber zum Schrecken. Daraus ergibt sich, erstens, dass die Erscheinung Jesu, als lebend, unmittelbar eins war mit der Offenbarung seiner himmlischen Herrlichkeit und göttlichen Würde (Gal. I. 15, 16 *εὐδόκησεν ὁ θεὸς — — — ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ*); zweitens, dass der Eindruck auf das Gemüth des Saulus ein niederschlagender und beschämender sein musste; denn wenn der von ihm Verfolgte und Verkannte den Verfolger es zwar empfinden lässt, mit *wem* er es zu thun hat, und doch ihm nicht seinen strafenden Zorn zu fühlen gibt, sondern ihn vom Irrweg zurückruft, so konnte Saul darin nur erbarmende Gnade gegen den Sünder erkennen; vergl. Gal. I. 15: *ὁ — — καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ*; 1 Korinth. XV. 9 f. *χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι.* Hiemit stimmte merkwürdig überein, drittens, die Berufung zum Apostel, vornämlich für die Heiden, welche dem Saulus in Folge jener Erscheinung und seiner Bekehrung, sofort zu Theil wurde; Gal. I. 16 *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, verglichen mit den Worten Jesu an Ananias im Gesicht, Apostel-Geschichte IX. 15: *σκεῦος ἐκλογῆς μοι ἐστὶν*

οὗτος, τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ. Wurde den Heiden das Evangelium verkündigt, so war das eine unverdiente Gnadenerweisung Gottes an eine Welt, die im Argen lag.

Diese grosse Offenbarung und Berufung nun von Seiten Jesu Christi, die dem Paulus zu Theil geworden war, ist in seiner Seele nachhaltig geblieben und hat seinem ganzen innern und äussern Leben ihren Stempel aufgedrückt, namentlich auch seiner apostolischen Verkündigung und Lehre ihren eigenthümlichen Gehalt und Gestalt gegeben. Weil nämlich Jesus in seiner Herrlichkeit als *Gottes Sohn* (Gal. I. 16) sich ihm geoffenbart hat, so ist das Evangelium des Paulus wesentlich und ausschliesslich τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ 1 Kor. IX. 12; Röm. XV. 19, (vergl. 1 Kor. II. 2; οὐκ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν), bestimmter τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (θεοῦ) Röm. I. 9, namentlich τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ d. h. das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, welcher ist das Bild Gottes 2 Kor. IV. 4. 6 vergl. III. 18; 1 Timoth. I. 11. Sofern aber die Erscheinung einen beschämenden Eindruck von seiner persönlichen Verschuldung, eine tiefe Erkenntniss seiner *Sünde*, aber zugleich der erbarmungsreichen *Gnade* Jesu in ihm gewirkt und hinterlassen hat, so lag darin, in Verbindung mit dem Beruf zum Apostel der Heiden, der Grund, warum ihm die Gnade Gottes in Christo Jesu, dem Heiland der Sünder, so überaus wichtig und theuer, warum die Lehren von Sünde und Gnade die Angelpunkte seiner ganzen Verkündigung wurden. Daher ist das Evangelium des Paulus τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας Eph. I. 13.

I. CAPITEL.

Das Evangelium des Apostels Paulus nach seinen Briefen.

Paulus gibt uns eine Vorstellung von den Grundlinien seiner apostolischen Verkündigung oder seiner Missionspredigt, wenn er 1 Kor. XV. 1 ff. die Leser daran erinnert, dass er ihnen ἐν πρώτοις, d. h. als Hauptthatsachen des Evangeliums, überliefert habe, erstens, dass Christus gestorben ist für unsere Sünden, nach der Schrift; zweitens, dass er am dritten Tage auferstanden ist nach, der Schrift

und den Jüngern sich lebend erzeiget hat. Nun ist allerdings ein Unterschied zwischen dem ersten κήρυγμα vor Nichtchristen, und zwischen der Predigt des Evangeliums vor Christen; es ist ein Unterschied zwischen μαθητεύειν und διδάσκειν Matth. XXVIII. 19, zwischen γάλα und βρῶμα 1 Kor. III. 2; doch kann der Unterschied nicht so weit gehen, dass was anfangs Grundwahrheit gewesen ist, nicht eine solche bliebe. Paulus selbst fordert ja von den Korinthern, sie sollen an dem festhalten, was sie angenommen haben. Paulus erkennt also, wie überhaupt den geschichtlichen Christus als den Grund des Heils (1 Kor. III. 11), so namentlich seinen Tod für unsere Sünden und seine Auferstehung als die Grundthatsachen des Evangeliums. Er fasst unverkennbar die apostolische Predigt als ein Zeugniss von Thaten Gottes und Christi; das Evangelium ist ihm ein μαρτύριον τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ, 1 Kor. II. 1; I. 6. cf. 2 Tim. I. 8.

I. HAUPTSTUECK.

Jesus Christus, der Sohn Gottes.

Hier kommt Zweierlei in Betracht: einmal die Person Christi, und dann sein Werk, namentlich Tod und Auferstehung.

1. Christi Person.

Ueberall hebt Paulus das an Jesu mit Nachdruck hervor, dass „Gott in ihm war.“ Die Erkenntniss Gottes setzt Paulus bei seinen Lesern voraus; denn sie sind ja Gläubige, auch wenn sie zuvor Heiden gewesen sind. Nur gelegenheitlich redet er auch vom *Wesen Gottes*, und zwar so, dass wir deutlich sehen, er schliesst sich ganz an die in der Offenbarung des Alten Testaments gegebene Lehre von Gott an. Der Eine lebendige Gott, heilig und überweltlich, der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt — das ist die Grundwahrheit des Alten Testaments, auf der bei Paulus alles beruht. Gott

ist der Eine, die sogenannten Götter sind Nichts (1 Kor. VIII. 4—6; Gal. IV. 8; 1 Timoth. I. 17; II. 5; VI. 15). Er ist ewig und unvergänglich (Röm. I. 20. 23; 1 Timoth. I. 17), der Lebendige (2 Kor. III. 3; 1 Thess. I. 9; 1 Tim. III. 15; IV. 10; vergl. VI. 17), unsichtbar (Röm. I. 20; 1 Tim. I. 17; VI. 16). Aber sein unsichtbares Wesen lässt sich erkennen aus seinen Werken, denn Er ist der Schöpfer aller Dinge (1 Kor. VIII. 6: ἐξ οὗ τὰ πάντα; Röm. I. 25; Eph. III. 9), der allmächtig (Röm. IV. 17; IX. 18. 21; 1 Tim. VI. 15) und weise (Röm. XI. 33 f.), gerecht und unparteiisch (Röm. II. 6 ff.; Gal. VI. 7 f.; Eph. VI. 9), waltet und regiert, vermöge seiner Wahrhaftigkeit (Tit. I. 2), Wort hält und Treue beweist (Röm. XI. 29; 1 Kor I. 9; X. 13), aber auch Langmuth und Gnade reichlich erzeigt (Röm. II. 4; 2 Kor. I. 3).

Dieser *Eine* wahre und lebendige Gott hat sich in Christo geoffenbart, 2 Kor. V. 19: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Man mag nun hier die Worte: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ, mit Luther und Calvin, Mosheim, Rückert und Anderen für sich nehmen: Gott war in Christo, indem er versöhnete, oder mit de Wette und Anderen, was vorzuziehen sein möchte: ἦν καταλλάσσων, unmittelbar zusammennehmen, so setzt der Hauptsatz: „Gott hat in Christo die Welt mit sich versöhnt," auch vermöge des Bedeutungsvollen der umschreibenden Redensart, eine ganz eigenthümliche und in ihrer Art einzige Verbindung und Gemeinschaft Gottes mit Christo und Christi mit Gott voraus, welche die Bedingung des Werks der Versöhnung durch Christum war. Wie diese wesentliche Gemeinschaft Christi mit Gott zu denken sei, das setzt Paulus in anderen Stellen auseinander.

Jesus ist *Mensch* κατὰ σάρκα, ist von einem Weibe geboren (Gal. IV. 4), ist der Abstammung nach Davids Nachkomme (Röm. IX. 5; I. 3), ist gekommen ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. VIII. 3), welcher vorsichtige Ausdruck die Sündhaftigkeit verneint, ohne die vollkommene Menschlichkeit antasten zu wollen; (Röm. V. 15 cf. 1 Tim. II. 5) wird Jesus geradezu Mensch genannt (cf. 1 Kor. XV. 47 ff.).

Aber wesentlich ist in der Person Christi das Göttliche in Ihm. Er ist *Gottes Sohn* (Röm. VIII. 3; Gal. IV. 4), der ἴδιος υἱὸς θεοῦ (Röm. VIII. 32), der υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ (Kol. I. 13). Diese Aeusserungen in Ver-

bindung mit dem Satz, dass Christus der zweite Mensch sei, vom Himmel gekommen, führen darauf, dass Jesus vor seinem Erscheinen als Mensch bei Gott war. Wenn Paulus, um die Korinther zu milder Handreichung zu ermuntern, daran erinnert, dass Jesus δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε, πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε (2 Kor. VIII. 9), so hat er offenbar einen vormenschlichen Zustand Christi im Auge, da er reich war an göttlicher Fülle. Darauf führt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; denn, um die Worte Zellers zu gebrauchen (Theol. Jahrb. 1842, I., S. 59 f.): „wie könnte das Beispiel Christi die Korinther zur Wohlthätigkeit aufmuntern, wenn die Meinung nicht die ist, dass die Korinther ihrem Reichthum um ihrer Mitchristen willen ebenso entsagen sollen, wie Christus dem seinigen um ihretwillen entsagt hat?" Dieser Zusammenhang führt also darauf, dass der Zustand der Armuth Christi dem Zustand seines Reichseins nicht gleichzeitig, sondern nachfolgend zu denken ist. Ist nun sein irdisches Dasein ein πτωχεύειν so muss ein Zustand des πλούσιον εἶναι diesem vorangegangen sein. Um die Worte selber genauer zu nehmen, so sind offenbar die beiden Glieder parallel: ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, und ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Das πτωχεύειν entspricht dem πλουτεῖν als dessen Gegensatz. Nun bezeichnen beide Verba nach dem Sprachgebrauch allerdings ein Sein, einen Zustand, nicht ein Werden, einen Uebergang. Allein da klar vorliegt, dass πλουτήσητε den Sinn hat: Ihr sollt durch seine Armuth reich *werden*, so kann auch das entsprechende πτωχεύειν dem Zusammenhang gemäss nur als ein erst gewordener Zustand der Armuth verstanden werden, und nur bei Verkennung des Zusammenhangs kann das Arm- und Reichsein Christi gleichzeitig genommen werden, sodass jenes leiblich, dieses geistig zu verstehen wäre (Baur, Paulus, S. 628. Köstlin, Lehrbegriff des Evang. Joh., S. 310. Anmerk.) Somit kommen wir bei Beachtung der Worte, wie des Zusammenhangs, auf die Vorstellung, dass Christus, ehe er in sein armes, menschliches Leben eingetreten ist, also in seinem vormenschlichen Dasein, reich war, unter welchem Reichthum dann nichts Anderes verstanden werden kann, als die Fülle göttlichen Lebens und Daseins. Noch stärker ist das göttliche Dasein Christi ausgedrückt 1 Kor. VIII. 6 εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς,

δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Das τὰ πάντα muss sowohl an sich, als dem Zusammenhang nach, auf die Gesammtheit des Seins, auf die Welt, bezogen werden, und die Welt ist darin als durch Christum geworden bezeichnet. Es liegt also in der Stelle eine nicht bloss vormenschliche, sondern auch vorweltliche Existenz Christi, sofern er der Vermittler, das Organ (δι' οὗ) der Weltschöpfung ist, wie Gott der Urgrund aller Dinge ist (ἐξ οὗ τὰ πάντα). Dass aber diese gewöhnliche Erklärung der Worte, von der Weltschöpfung, richtig ist, hat Zeller treffend nachgewiesen (Theol. Jahrb. 1842, I., S. 56 ff.); und wenn Dr. Baur (Paulus, S. 625 ff.) seine schon früher (Lehre von der Dreieinigkeit I. Band, S. 81 ff.) aufgestellte Ansicht, dass nur von dem Verhältniss zu der Gemeinde die Rede sei, hauptsächlich mit dem Grunde vertheidigt, dass ja auch (2 Kor. V. 18) die Worte τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ —— διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ nur alles das bezeichnen, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht: so ist nur zu erwiedern, dass jede Stelle zunächst aus sich selbst zu erklären ist, und nicht aus anderen Stellen, welche, wenn auch verwandt, doch nicht identisch sind.

Etwas Näheres zu dem Begriff der vorweltlichen Herrlichkeit Christi gibt 2 Kor. IV. 6 an die Hand, wo Paulus von der δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ spricht, oder was dasselbe ist, von der δόξα τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ IV. 4, cf. III. 18. Hier ist von Christo gesagt, dass aus seinem Angesicht eine göttliche Herrlichkeit strahle, welche jedoch nicht allen Menschen erkennbar und offenbar, vielmehr für Viele verdeckt sei, IV. 3, 4; nur wem Gott ein Licht in's Herz hat fallen lassen, dem ist es möglich, jenes Gotteslicht im Antlitz Christi zu erblicken, IV. 6. — Es sei uns hier die Bemerkung verstattet, dass dieser schöne Gedanke des Apostels ganz den Eindruck macht, als schwebe ihm, wiewohl er IV. 6 communicativ redet, doch zunächst seine persönliche Erfahrung vor, nämlich seine frühere Verblendung, worin er das göttliche Licht in der Person Christi verkannte, aus lauter Eifer für das Gesetz, und wie ihm erst durch Gottes erleuchtende Macht der Sinn für die Herrlichkeit Christi geöffnet worden sei. Nehmen wir an, dass Paulus hier zunächst an sich und seine Erleuchtung und Bekehrung denke, so drängt sich unwillkührlich die Erinnerung auf an das Licht, das auf dem Weg nach Damaskus

den Paulus umstrahlt hat, und in welchem Christus ihm erschienen ist. Zwar ist 2 Kor. IV. 4, 6, die δόξα gewiss nicht von einem sinnlich wahrnehmbaren Lichtglanz, sondern von geistigem Licht und geistiger Herrlichkeit des Sohnes Gottes zu verstehen; denn nicht das Auge, sondern die νοήματα τῶν ἀπίστων sind Schuld, dass sie die δόξα Χριστοῦ nicht erblicken, und nicht in die Augen, sondern in die Herzen hinein (ἐν ταῖς καρδίαις) muss Gott sein Licht strahlen lassen, damit man sein Licht auch im Angesichte Christi sehe. Dennoch lässt sich wenigstens das mit Grund vermuthen, dass Paulus eben durch den Lichtglanz, in welchem Christus ihm bei Damaskus erschienen ist, veranlasst wurde, die göttliche Herrlichkeit Christi unter dem Bilde des Lichts hier anschaulich zu machen. Diese Anspielung wäre also eine mittelbare Bestätigung dessen, was die Apostel-Geschichte von dem sichtbaren Theil jenes Ereignisses erzählt. Zugleich stimmt unsere Stelle mit Gal. I. 16: Gott hat seinen Sohn in mir geoffenbart, gar schön überein; denn, erstens, die Erkenntniss Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in welchem die Herrlichkeit des Vaters offenbar wird, ist in beiden Stellen als der Mittelpunkt christlicher Erkenntniss dargestellt. Zweitens, dass diese Erkenntniss nur durch eine Offenbarungsthat Gottes in der Seele dem Menschen zugänglich sei, ist an beiden Orten theils gesagt, theils vorausgesetzt. — Um aber wieder bei 2 Kor. IV. 4 stehen zu bleiben, so scheint uns, obgleich allerdings zunächst von dem geschichtlich erschienenen Christus die Rede ist, doch der Relativsatz: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ zugleich eine grössere Fragweite zu haben und sich auf das Wesen Christi, auch abgesehen von seinem menschlich geschichtlichen Dasein, zu erstrecken, was auch Zeller (Theol. Jahrb. 1842, I. 59) zu verstehen gibt. Indessen ist dies nur eine beiläufige Andeutung des Apostels, welche hier weder in ihrer Bedeutung an sich klar ausgedrückt, noch in ihrer Anwendung durchgreifend verfolgt ist. Bestimmter dagegen und umfassender sind zwei andere Stellen: Kol. I. 15 ff. Phil. II.

Mit der zuletzt erörterten Stelle näher verwandt ist Kol. I. 15: Christus ist Ebenbild des unsichtbaren Gottes, εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Zwar fehlt bei εἰκὼν der Artikel, welcher sogleich klar machen würde, dass Christus in einem ausgezeichneten Sinne Gottes Ebenbild sei; indessen auch so, wie die

Worte lauten, ist doch Christo jedenfalls das Eigenthümliche beigelegt, dass (um mit Usteri zu reden, Paul. Lehrbegriff, S. 308) „alle Eigenschaften, die in Gott unsichtbar und verborgen sind, das ganze Wesen Gottes, in Christo geschaut wird.“ So weit ist zunächst allerdings nur von dem „ganzen Christus“ die Rede; denn nur der Mensch Christus ist sichtbar, offenbar, das Abbild des Unsichtbaren. Allein eine andere Frage ist, ob (wie Schleiermacher will, Abh. über Kol. I. 15—20, Theol. Stud. und Krit. 1832, S. 497 ff.) auch das Folgende noch in dieser Beschränkung auf den ganzen Christus zu verstehen ist, wo Paulus von Christo sagt: Er ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung oder vor aller Schöpfung. Stände *πρωτότοκος* allein, so würde dieses Wort über die Begriffsreihe *υἱὸς θεοῦ*, *ἴδιος υἱὸς αὐτοῦ*, *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*, wobei Christus nur mit Menschen verglichen und im Verhältniss zu Gott allen vorgezogen ist, noch nicht hinausgehen; allein die Zusammenstellung mit *πάσης κτίσεως* führt entschieden weiter und spricht nicht bloss eine Würde, einen Vorzug, sondern zugleich ein zeitliches Früherdasein — das *πρῶτο* — vor allen Geschöpfen, vor der Gesammtheit der Welt — *πάσης* — Christo zu. In dieser Beziehung stimmen wir mit Usteri (a. a. O. S. 315) überein, nur dass wir dagegen Einsprache erheben müssen, wenn er sagt: Christus ist eine *κτίσις* Gottes, wiewohl die erste vor allen (cf. auch Schwegler, Gesch. d. nachapost. Zeitalters, II., 290: „Christus werde durch *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* in *eine* Reihe mit der Creatur gestellt.“) Da wird das *πρωτότοκος* zu wenig beachtet, worin zwar nicht genau der kirchliche Lehrbegriff von der Generatio des Sohnes, aber doch etwas Eigenthümliches liegt, das keineswegs mit *κτίσις* verwechselt werden darf. Wenn aber Schleiermacher die Deutung der Worte von der eigentlichen Schöpfung als falsch verwirft und Alles nur auf die geistige Menschenwelt bezieht, so thut er den Worten Gewalt an. Er verbindet *πρωτότοκος* unmittelbar mit *εἰκὼν* zu dem Sinn: „Christus ist im gesammten Umfang der geistigen Menschenwelt das erstgeborene Bild Gottes.“ Dies lässt sich jedoch mit dem einfachen Sinn der Worte nicht vereinigen. Noch auffallender aber wird das Gezwungene bei dem Folgenden. Die Worte Vs. 16: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*, — Vs. 17: *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε* —

sollen nach Schleiermacher den Sinn haben: „Nicht nur Alles was unmittelbar zum Himmelreich gehört, sondern auch was nur mittelbar einen Einfluss auf dasselbe ausübt, ist in Christo begründet, in Ihm geschaffen, *insofern* nämlich, als die Erlösung durch Christum oder Er selbst der Schlüssel für alle, auf das menschliche Geschlecht bezügliche, göttliche Einrichtungen, mithin Alles in Ihm gegründet ist." Hier wird wieder eben die Hauptsache, nämlich die Beschränkung durch, „insofern," in den Text erst hineingelegt. Dass aber wirklich von der Schöpfung der gesammten Natur- und Geisterwelt die Rede ist, zeigen die dreimal wiederholten Worte τὰ πάντα und die nähere Bezeichnung dieses Alls nach den darin begriffenen Hauptunterschieden zu deutlich, als dass eine vorurtheilslose Auslegung daran zweifeln dürfte. In einer gesunden und unbefangenen Auffassung der Stelle in der Hauptsache stimmt Dr. Baur (Paulus, S. 422) mit Usteri (S. 315 ff. a. a. O.) überein. Nur geht Baur darin wieder zu weit, dass er sagt: „Es wird hier Christo als dem schöpferischen Princip alles Seienden absolute Praeexistenz zugeschrieben." Denn der Begriff: „schöpferisches Princip alles Seienden," geht doch gewiss über das Maass des apostolischen Satzes: ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη τὰ πάντα entschieden hinaus. Wir müssen einmal den Umstand beachten, dass in der Stelle ausschliesslich das Passivum gebraucht und das Activum: „Er hat geschaffen," wie es scheint, absichtlich gemieden ist. Sodann führen die Praepositionen: ἐν, διὰ, εἰς, πρὸ allerdings auf die Begriffe eines Daseins vor der Welt, des Organs der göttlichen Weltschöpfung, des Zwecks der Schöpfung und gleichsam des Orts der Welt (ἐν αὐτῷ), aber keineswegs auf den Begriff des Urgrundes und Princips der Weltschöpfung, den der Apostel, wo er ihn ausdrücken will, z. B. 1 Kor. VIII. 6 durch ἐξ οὗ τὰ πάντα deutlich bezeichnet. Gehen wir zu Vs. 19 fort: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Als Subject zu εὐδόκησε nehmen wir mit Schleiermacher, Baur (Paulus S. 435), Usteri (S. 320 ff.) ὁ θεὸς: es gefiel Gott, dass in Christo die ganze Fülle wohne. Aber was ist das πλήρωμα? Nach vielen Auslegern die Gemeinde, namentlich (Schleiermacher) die ganze Fülle der im Reich des Sohnes vereinigten Juden und Heiden, cf. Röm. II. 12, 25; Eph. I. 23. — Allein das geht in unserer Stelle nach dem Wortlaut und Zusammenhang nicht an. Sie ist vor Allem aus sich selbst zu er-

klären, und ebenso wenig aus einer andern paulinischen Stelle, als aus einem gnostischen System. Das Letztere versucht Dr. Baur, indem er sagt (a. a. O. S. 425 f.): „Bei πλήρωμα in den Briefen an die Epheser und Kolosser muss man nothwendig an das gnostische πλήρωμα denken; das Erstere ist mit dem Letzteren so verwandt, dass es auch nur aus ihm richtig erklärt werden kann (1).“ Bleiben wir bei der Stelle selbst, so ist deutlich, dass πλήρωμα die Fülle, die Vollkommenheit bedeutet, entweder schlechthin, oder so, dass es aus dem Subject θεὸς ergänzt wird. Es ist also die Fülle göttlicher Kraft, göttlichen Lebens, die in Christo wohnt. Nun können wir die andere Stelle vergleichen, Kol. II. 9: Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Hier ist das in der vorigen Stelle noch unbestimmter gelassene πλήρωμα erklärt als die ganze Fülle göttlichen Wesens, und zugleich das κατοικεῖν näher bezeichnet durch σωματικῶς, als ein wirkliches, leibhaftiges, offenbares Innewohnen in Christo (cf. Usteri, S. 623 f.). Somit haben wir Kol. I. 15 ff., II. 9 zwei Sätze; erstens: Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes, in

(1) Die Frage ist unschwer zu beantworten, ob es nicht gesunder und geschichtlich wahrer wäre, manche gnostische Gedanken und Kunstausdrücke aus neutestamentlichen Begriffen abzuleiten, gesetzt auch letztere wären von der Gnosis spekulativ umgedeutet worden, als Stellen des Neuen Testaments oder wenigstens einzelne biblische Ausdrücke aus der Gnosis zu erklären. Es lässt sich an und für sich ganz wohl denken, dass, da die Gnosis schon während des Lebens der Apostel zu keimen und sich zu regen begann, Paulus gewisser in Gang gekommener Ausdrücke sich bedient haben möge, um der Fassungskraft seiner Leser zu Hülfe zu kommen. Allein da, abgesehen von den apostolischen Briefen und von einzelnen Worten, welche diese mit späteren gnostischen Systemen, oder die Systeme mit den Briefen gemein haben, durchaus keine historischen Anzeichen darauf führen, dass solche bestimmte Terminologie schon so frühe gang und gebe geworden wäre; da es hingegen eine ausgemachte Sache ist, dass die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts neutestamentliche Schriften benützt haben (die Valentinianer z. B., das Ev. Joh.), so lässt sich mit viel mehr historischer Wahrscheinlichkeit derjenige Theil der gnostischen Terminologie, welchen die Gnosis mit dem Neuen Testament gemein hat, aus den apostolischen Schriften ableiten, als umgekehrt. Wenigstens lässt sich in dem neuen Erklärungsversuch Baur's (a. a. O. S. 425 ff.) weder ein richtiges Bild der betreffenden gnostischen Gedanken, noch der unverfälschte Sinn der neutestamentlichen Stelle finden, wohl aber eine trübe Mischung von biblischer Wahrheit und gnostischer Speculation.

dem die Fülle göttlichen Wesens und Lebens wohnt und offenbar ist; zweitens: Er ist schon vor der Welt gewesen, ja alles Sein ist durch Ihn geschaffen und besteht in Ihm. Der erste Satz ist eine klarere Bestimmung und nähere Ausführung der Worte 2 Kor. IV. 4: Christus ist das Bild Gottes. Der zweite Satz ist in den Worten 1 Kor. VIII. 6: „Alles durch Christum geworden" keimartig enthalten, im Kolosser-Brief aber entwickelt (1).

Noch enthält die Stelle Phil. II. 5—11 einen Beitrag zur Erkenntniss der göttlichen Würde Christi. Paulus hält seinen Lesern, um sie zu dem Sinn demüthiger, dienender Nächstenliebe zu ermuntern, das Beispiel Jesu vor, der so hoch stand und sich so tief erniedrigte: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν — καὶ ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος. Hier ist unterschieden ein doppelter Zustand, in welchem Christus zu verschiedener Zeit war. Bei beiden Zuständen ist dann auf die Gesinnung aufmerksam gemacht. Vs. 6 bezeichnet *den früheren Zustand* Christi und seine Gesinnung darin. Der Zustand bestand darin, dass Er ἐν μορφῇ θεοῦ war, in göttlicher Daseinsform lebte. Seine Gesinnung in diesem Zustand war die, dass er das Gottgleichsein nicht für einen Raub achtete. Das Letztere muss dem ganzen Zusammenhang nach im Allgemeinen den Sinn haben, Er habe nicht das Seine gesucht, nicht seine Ehre oder seinen Genuss, cf. Vs. 3, 4. Es fragt sich: was ist das ἁρπαγμὸν ἡγήσατο und was das εἶναι ἴσα θεῷ? Ist das Letztere mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων schlechthin gleichbedeutend, oder davon zu unterscheiden? — Den Worten nach scheint doch ἴσα θεῷ mehr zu sein, als μορφὴ θεοῦ, sofern das Letztere bloss die Exis-

(1) Diese christologische Stelle kann uns nicht bewegen, den Zweifeln an der Aechtheit des Kolosser-Briefes beizutreten. Baur selbst gesteht doch wenigstens zu, dass auch in den von ihm anerkannten Briefen des Apostels einzelne Andeutungen ähnlicher Art sich finden; nur seien es eben blosse Andeutungen und treten nirgends auf solche Weise hervor, wie hier, wo das absolute vorweltliche Sein der herrschende Hauptgedanke sei (Paulus, S. 422. 424). Allein dieser Unterschied ist doch wahrlich nicht von der Art, dass man um seinetwillen einen Brief beanstanden könnte. Oder ist es bei einer Reihe von Briefen *eines* Mannes anders zu erwarten, als dass dieselben Gedanken hier schwach angedeutet, hier in flüchtigen Umrissen gezeichnet, dort genauer ausgeführt und beleuchtet, je nach dem Bedürfniss der Leser anders geltend gemacht und angewandt sein werden?

tenzform bezeichnet, während ἴσος eine vollständige Gleichheit, eine Wesensgleichheit wenigstens bedeuten kann. Und ἁρπαγμὸν οὐκ ἡγήσατο wird doch wohl so viel heissen: Er hielt es nicht für den Gegenstand eines Raubversuchs, Er wollte es nicht an sich reissen, sich nicht anmassen. Ist dies der Sinn des letzteren Ausdrucks, so *muss* τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas sein, was Christus damit, dass Er ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπῆρχεν, noch nicht besass. Was war aber das? Der Zusammenhang sowohl mit dem Vorangehenden, Vs. 3 u. 4, wo der Apostel namentlich vor dem Suchen eigener Ehre warnt, als mit dem Nachfolgenden, Vs. 9 ff., wo von der hohen Herrlichkeit Christi, des nun von aller Creatur anzubetenden die Rede ist, führt auf den Gedanken, dass unter ἴσα θεῷ hauptsächlich göttliche Ehre und Anbetung verstanden sein möchte (1). Wir haben also im Bisherigen folgende Sätze; erstens: Christus ist vor seiner Menschwerdung in göttlicher Gestalt oder Daseinsform gewesen; zweitens: Er war aber nicht Gott gleich in Hinsicht der Ehre und Anbetung; drittens: nach dieser Gleichheit mit Gott hat er nicht getrachtet in willkührlicher, selbstsüchtiger Weise. Im Folgenden tritt zunächst ein vierter Satz hinzu: Vielmehr hat Er auch seiner göttlichen Gestalt sich freiwillig begeben, als Er Mensch wurde. Der *geschichtliche Zustand* Christi ist erörtert Vs. 7. u. 8. Der Uebergang aus dem früheren Zustand in den späteren geschah durch eine freie That Christi (ἑαυτὸν ἐκένωσε), welche ihrem Gehalt nach bezeichnet wird als ein κενοῦν, sich selbst eines Besitzes, einer Fülle begeben, entäussern, wobei man unwillkührlich an ein πλήρωμα denkt, Kol. I. 19; II. 9. Indessen ist das κενοῦν, nur die *eine* Seite der That, die negative; diese setzt ein Positives voraus, worin dann die Art und Weise, das Wesen des neuen Zustandes, ausgedrückt ist, und dieses ist dreifach bezeichnet: durch μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Die Reihe scheint ein Anticlimax zu sein, sodass μορφὴ δούλου des schroffen Gegensatzes

(1) Diese, unseres Bedünkens, allein richtige Erklärung findet sich angedeutet bei Schrader, Der Apostel Paulus, Bd. V., S. 215; genauer ausgeführt und begründet in der Abh. von Stein, Theol. Stud. u. Krit. 1837, S. 165, besonders 174 ff. Neuerdings hat Ernesti, Stud. u. Krit. 1848, IV., S. 558 ff., die Stelle in der Hauptsache richtig erklärt, wobei er eine Anspielung auf Gen. II. und III. angenommen hat.

wegen vorangestellt ist. Auffallend ist hierbei, dass das menschliche Dasein und Leben Christi in diesen Ausdrucksweisen nur als Form, als Haltung, als Aehnlichkeit bezeichnet ist, wonach man schon vermuthet hat, es könnte im Sinn der Stelle liegen, dass Christi Menschwerdung nicht wahrhaft nnd wesentlich, sondern nur scheinbar gewesen sei im Sinn des Doketismus. Allein wenn wir den Zusammenhang des Ganzen im Auge behalten, so können wir doch nicht so weit gehen. Wenn *μορφὴ δούλου*, *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* doketisch zu nehmen wäre, so müsste zuletzt die *μορφὴ θεοῦ* auch so genommen werden, wodurch sich der Doketismus selbst aufheben würde. Auch scheinen die Ausdrücke wie *σχῆμα*, *ὁμοίωμα* in *der* Rücksicht gewählt zu sein, dass das an sich göttliche Wesen auch in seinem menschlichen Leben und Dasein entschieden anerkannt werde.

Die *Gesinnung* Christi in seinem menschlichen Zustand scheint uns in den Worten bezeichnet zu sein: *ἐταπείνωσε ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος — σταυροῦ.* Er unterwarf sich in diesem Zustand freiwillig der Erniedrigung und übte freiwillig Gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Aus diesem Zustand aber ist Er wieder in einen göttlichen, herrlichen Zustand erhoben. Der Uebergang geschah jedoch nicht durch seine eigene That, sondern durch Gottes That (*ὁ θεὸς ὑπερύψωσε*, was wir, im Widerspruch gegen Ernesti, auf die himmlische Erhöhung Jesu beziehen). Weil Er sich selbst erniedrigt hat, so hat Gott Ihn dafür so hoch erhöhet und Ihm den Namen der über alle Namen ist, den Anspruch auf die Ehre und Anbetung aller Creatur, geschenkt (1).

In Hinsicht der Frage, ob Paulus Christum auch geradezu Gott nenne, stimmen wir Zeller (Theol. Jahrb. 1842, I. 35) und Luz (Bibl. Dogm., S. 341 f.) darin bei, dass jene bekannten Doxologieen, Röm. IX. 5; Tit. II. 13; I. 3

(1) Den eigenthümlichen Versuch Baur's, die Gnosis zur Aufhellung unserer Stelle zu benützen und diese aus dem System Valentins zu erklären, hat Ernesti in der angeführten Abhandlung, unseres Bedünkens, schlagend widerlegt. Die Differenz zwischen der paulinischen und der valentinischen Idee ist ungleich stärker und tiefer eingreifend, als die von Baur aufgesuchte Aehnlichkeit, und wenn die angeblich gnostische Richtung des Philipper-Briefes der Hauptgrund der Zweifel gegen denselben ist, so bleibt seine Aechtheit ziemlich gesichert.

nicht auf Christum, sondern auf Gott den Vater gehen, dem Paulus Christum doch immer untergeordnet denkt (cf. 1 Kor. II. 3; XV. 28).

Die Lehre des Apostels von der Person Jesu Christi besteht also wesentlich darin, die Herrlichkeit Jesu Christi als des Sohnes Gottes, in dessen Angesicht das Gotteslicht des Vaters den erleuchteten Herzen entgegenstrahlt, als dessen, der vor der Welt war und durch den die Welt geschaffen ist, der aber aus freier That der Liebe sich entäussert hat und Mensch geworden ist, in helles Licht zu stellen.

2. Christi Werk.

Christus ist der Grund des Heils, nicht allein durch seine Person, sondern auch durch sein Werk. Die wesentliche Bedeutung, der Zweck und Erfolg dieses Werks ist, dass Gott in Christo die Welt mit sich selbst ausgesöhnt hat, 2 Kor. V. 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.* Das Werk ist also eine *καταλλαγὴ*, eine Aussöhnung, die Aufhebung der Trennung und Feindschaft zwischen Welt und Gott, Gott und Welt, cf. Röm. V. 10, 11: *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν.* Kol. I. 20 f.: Es gefiel Gott, *διὰ Χριστοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας — καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς — νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν.*

Worin aber bestand dieses Versöhnungswerk? Die Hauptantwort, welche Paulus auf diese Frage gibt, besteht darin: Er ist dahingegeben um unserer Sünden willen und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen, Röm. IV. 24, cf. 1 Kor. XV. 3, 4. Doch ist in diesen zwei Hauptpunkten noch nicht Alles ausdrücklich gesetzt, wiewohl in dem *παρεδόθη* auch das gefunden werden kann, dass das *ganze* Leben und Wirken Jesu zu dem Heil beitrage. An mehreren Stellen spricht Paulus davon, dass der Gehorsam Jesu zum Zweck der Erlösung gedient hat; so Gal. IV. 4 f.: Gott hat seinen Sohn gesandt, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan (*γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*). Phil. II. 8 ist auf den Gehorsam Jesu ein grosses Gewicht gelegt (*γενόμενος ὑπήκοος*), und Röm. V. 19, cf. 15 ist der Gehorsam des Einen als der Grund des Gerechtwerdens Vieler gel-

tend gemacht. So wird denn das ganze menschliche Leben Jezu als heilbegründend aufgefasst. Darum aber bleiben doch Tod und Auferstehung Jesu die zwei Angelpunkte seines Werks.

a. Jesu Tod.

Paulus zählt unter die πρῶτα, die Grundthatsachen seiner apostolischen Predigt, zuerst das: ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, κατὰ τὰς γραφάς 1 Kor. XV. 3. Ueberall in seinen Schriften hebt er Jesu Tod mit dem grössten Nachdruck hervor. Die erlösende Bedeutung des Kreuzestodes Jesu ist einer der eigenthümlichsten Grundgedanken in seinem Evangelium. 1 Thess. V. 10 nennt er Jesum, wo von dem durch Ihn vermittelten Heil die Rede ist, τὸν ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν; das ist noch ein ziemlich unbestimmter und allgemeiner Ausdruck, wie er übrigens in dem zeitlich ersten Brief nicht anders zu erwarten ist. Es liegt in diesem Ausdruck die paulinische Versöhnungslehre nur erst keimartig. Dagegen sind schon im Galater-Brief, aus Veranlassung der Irrlehrer, welche das gesetzliche Wesen geltend machen wollten, tiefere Blicke in die Bedeutung des Todes Christi enthalten. Gleich im Eingangsgruss heisst Jesus I. 4 ὁ δοὺς ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Paulus will schon im Eingang seinen Lesern die hohe Erlösungsthat Christi vorhalten, damit sie nicht zurückfallen. Ein neuer Gedanke ist sodann II. 20 angedeutet, wo Paulus, im Blick auf sein früheres Leben, sagt: Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Hier ist zwar, wie in der Stelle 1 Thess. die Beziehung des Todes Jesu auf die Sünde nicht ausdrücklich geltend gemacht, hingegen die Gesinnung der Liebe in's Licht gestellt, aus welcher das Sterben Jesu geflossen. Zu wiederholten Malen wird das *Kreuz* Christi erwähnt: Christus ist als der Gekreuzigte durch Paulus den Galatern vor die Augen gemalt worden III. 1. Als der am Holz Hangende ist Christus für uns zum Fluch geworden, um uns von dem Fluch des Gesetzes loszukaufen, III. 13; „wenn ich die Beschneidung (als zum Heil nothwendig) predige, — dann hört τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, der Anstoss, den Viele an dem Kreuz Christi nehmen, auf V. 11. cf. VI. 12, 14. Auf ähn-

liche Weise nennt Paulus das Kreuz im 1 Korinther-Brief den Hauptgegenstand apostolischer Verkündigung. Das Einzige, was er weiss und (als Heilsquelle) kennt, ist der gekreuzigte Christus: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον I. 23; II. 2. Um die Schonung des Gewissens eines Bruders zu empfehlen, nennt er diesen ὁ ἀδελφὸς — — δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανε VIII. 11. Eine neue Bezeichnung ist es, wenn Paulus (wahrscheinlich im Blick auf die nahe bevorstehende Osterzeit, (vergl. Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters 1848, S. 327 f. und Paley, Horæ Paulinæ, zu der Stelle) Jesum das Passahlamm nennt: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν — — ἐτύθη, Χριστὸς 1 Kor. V. 7. Der Apostel hat vorher von dem Blutschänder gesprochen, welcher aus der Gemeinde ausgestossen werden sollte, und knüpft daran eine allgemeine Ermahnung zur sittlichen Reinigung und Erneuerung. Vs. 6: „wisset ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Vs. 7: Schaffet hinaus den alten Sauerteig, damit ihr ein neuer Teig seiet, wie ihr denn ungesäuert seid; denn es ist ja auch unser Passahlamm geschlachtet, Christus. Vs. 8: So lasst uns denn Fest feiern nicht im alten Sauerteig und nicht im Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern in dem Ungesäuerten der Lauterkeit und Wahrheit." Die Ermahnung den Sauerteig hinaus zu schaffen, d. h. das Böse gänzlich von sich zu thun (mit Anspielung darauf, dass die Juden bei'm Anbruch der Passahzeit jeden Rest gesäuerten Brodes sorgfältig aus den Häusern entfernten, Exod. XII. 15 ff., besonders 19; XIII. 7, damit sie eine Gemeinschaft ganz erneuerter Menschen werden), unterstützt Paulus durch die Erinnerung: *Ihr seid ja ungesäuert* (d. h. als Gläubige gereinigt), denn es ist auch unser Passahlamm geschlachtet, Christus. Hier sind nun zwei Gedanken und Bilder verschmolzen mit Rücksicht auf das Passahfest, welches ja selbst auch als ein Doppelfest zu betrachten ist (1). In den Worten des Apostels liegt einmal so viel klar, dass er das

(1) Nach Ewald (Die Alterthümer des Volks Israël od. Gesch. Israëls, Anhg. z. Bd. II, 1848, S. 358 ff.) ist mit dem Frühlingsfest des Ungesäuerten, als dem Hauptfest, ein vorbereitendes Sühnfest als Vorfeier verbunden. Eben das Passah, das Essen des Osterlamms, das ein Familienopfer blieb, welches jedes Haus für seine eigene Verschonung darbrachte. „Je mehr dann dies Ungesäuerte seine ursprüngliche natürliche Bedeutung (als Erstlingsopfer von der allerfrühesten Gerstenernte) verlor, desto freier konnte sich eine höhere geis-

Passahopfer mit dem Ungesäuerten in Verbindung setzt, und zwar so, dass jenes nicht nur zeitlich vorangeht, sondern auch sächlich dieses bedingt, ganz entsprechend dem geschichtlichen Verhältniss des Festes, von welchem die Einkleidung entlehnt ist. Sodann ist deutlich, dass er das Ungesäuerte mit seinem Gegensatz, dem Sauerteig, so wie das Passahlamm als Bild benützt. Ersteres erklärt er selbst. Er versteht unter dem Sauerteig die Bosheit und Sünde, das Wesen des alten Menschen Vs. 7, 8; unter dem Ungesäuerten dagegen die Lauterkeit innerlicher Reinheit und Wahrheit. Da nun, als Bedingung dieser Befreiung des Menschen von Bosheit und Sünde, als Grund und Ursache der Erhebung zu sittlicher Reinheit, Christus, das Passahlamm, bezeichnet ist, so folgt unbestreitbar der Satz: Der Tod Jesu Christi ist Bedingung und Ursache einer Reinheit und Gerechtigkeit des Christen, welche von der fortgehenden, selbstthätigen Reinigung, dem Werk der Heiligung, zu unterscheiden ist; d. h. mit andern Worten: Der Tod Jesu Christi ist die Bedingung und Ursache der Rechtfertigung und Vergebung der Sünden. Welches aber der genauere Zusammenhang zwischen dem Tode Christi und der Rechtfertigung sei, ist aus den Worten und dem Zusammenhang nicht weiter zu ersehen, ausser dass τὸ πάσχα ἡμῶν, wenn man die Bedeutung des Osterlamms als Sühnopfer voraussetzt, den Tod Jesu nicht blos als aussöhnend (cf. 2 Kor. V. 18 ff.), sondern als sühnende That auffassen lässt.

Nahe verwandt damit ist die Stelle Eph. V. 2: „Wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebet hat καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Während προσφορὰ Darbringung heisst, und eher ein Dankopfer oder wenigstens Anbetungsopfer überhaupt sein kann, bezeichnet θυσία wesentlich ein Schlachtopfer, namentlich ein Brandopfer zur Er-

tige Bedeutung in ihm festsetzen, welches zu der Stellung dieses besonderen Festes nicht unangemessen war. Denn indem das Passahfest als ein strenges Sühnfest mit diesem Hauptfeste immer enger verknüpft wurde, da sie ja nur durch Eine Nacht geschieden waren, ging auch der Sinn einer ernsten Reinigung und Läuterung von jenem immer mehr auf dieses über; so galt denn das ungesäuerte Brod bald nicht nur als ein zur ernsten Zeit passendes, sondern auch als ein Zeichen der mit dem neuen Jahr wieder zu erstrebenden Reinheit des ganzen Hauses.» S. 366 f.

werbung des göttlichen Wohlgefallens (das in ὀσμὴ εὐωδίας versinnlicht ist, wie denn das Bild und die Bedeutung zusammengestellt ist in Phil. IV. 18: ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ). Auf den Begriff der Versöhnung der Schuld deutet hier kein Wort ausdrücklich. Aber wesentlich zum Opferbegriff gehörig ist die Erwähnung des *Blutes*. Das Blut des Opferthiers, als worin das Leben und die Seele desselben enthalten gedacht wurde (cf. Ewald, Alterthümer, S. 38 ff.), war auch das Wichtigste und Heiligste bei'm Opfer, das eigentliche Mittel der Versöhnung mit Gott, nach der klassischen Stelle Lev. XVII. 11. Und so legt denn auch Paulus auf das vergossene Blut Christi bei seinem Opfertod das grösste Gewicht, Röm. III. 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον — — ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι cf. V. 9; — Kol. I. 20: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ Eph. I. 7; II. 13 cf. 1 Kor. X. 16.

Wie ist nun, nach der Lehre des Paulus, das Verhältniss des Todes Jesu zu der Sünde und ihrer Vergebung genauer zu denken? Wenn Paulus Röm. V. 8 sagt: Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε, od. Vs. 6 ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε, so haben wir an und für sich keinen Grund, über die gewöhnliche Bedeutung des ὑπὲρ c. Gen. zum Vortheil von Jemand, zu seinem Besten, hinauszugehen. Wenn es ferner 1 Kor. XV. 3; Gal. I. 4 heisst: Christus ist gestorben ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, so lässt sich auch das noch mit der obigen Bedeutung von ὑπὲρ vereinigen: In Ansehung unserer Sünden, unserer Sünden wegen, wie Röm. IV. 25: παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα. Allein das ὑπὲρ bedeutet nothwendig etwas Stellvertretendes, „anstatt,“ wenn Paulus 2 Kor. V. 21 schreibt: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ. Hier ist die Idee der Stellvertretung nicht zu umgehen. Es sind zweierlei Subjecte einander gegenübergestellt, und zugleich in ein inneres Verhältniss zu einander gesetzt, nämlich der, welcher die Sünde nicht (durch eigene, selbstthätige Erfahrung) gekannt hat, und die, welche die Gerechtigkeit nicht gehabt haben. Er ist zur Sünde gemacht worden, und wir sollen Gerechtigkeit Gottes werden; wir sollen dies werden ἐν αὐτῷ, in der Gemeinschaft mit Ihm, indem wir in Ihn hinein versetzt werden. Er ist Sünde geworden ὑπὲρ ἡμῶν, d. h. in diesem Zusammenhang: nicht bloss zu unserem Besten, sondern an unserer Statt; cf. Röm. VIII. 3: Gott hat seinen Sohn gesandt in

einem Zustand ähnlich der sündigen Menschennatur, und hat um der Sünde willen (oder als ein Sündopfer) die Sünde verurtheilt (bestraft), Vs. 4: damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt werde; d. h. an Ihm, der nicht Sünde, sondern nur Aehnlichkeit des sündigen Fleisches an sich gehabt hat, ist die Sünde in seinem Fleisch verurtheilt worden, damit die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt werde. Ferner Gal. III. 13: Χριστὸς —— γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (1). Endlich Röm. III. 25 ff.: Gott hat Christum als Sühnmittel durch den Glauben in seinem Blut hingestellt zum Beweis seiner Gerechtigkeit, — wegen des Uebersehens der früher bei der Langmuth Gottes geschehenen Versündigungen, — zum Beweis seiner Gerechtigkeit in dem jetzigen Zeitpunkt, sodass Er ist gerecht und gerechtmachend den, der an Jesum glaubt. Hier unterscheidet Paulus die zwei Weltzeiten, die jetzige und die frühere, die vorchristliche, und behauptet: ein Thatbeweis der Gerechtigkeit Gottes (ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης θεοῦ) war nothwendig, weil bei dem Uebersehen der früheren Sünden zu der Zeit, da Gott Langmuth übte, die Gerechtigkeit Gottes auszubleiben schien. Dass dem aber nicht so ist, dass Er vielmehr gerechtigt ist und bleibt (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον), ist thatsächlich erwiesen durch den Tod Christi, als ein Sühnmittel, ein Sühnopfer vermöge der Vergiessung seines Blutes (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι). Nach allem diesem können wir nicht umhin, den wesentlichen Zusammenhang

(1) Dr. Bähr hat in den Studien und Krit. 1849, 4, S. 917 ff., in einer lehrreichen Untersuchung gezeigt, dass die kirchlich recipirte Auslegung von einem, auf Christum stellvertretend gelegten Fluch Gottes unbegründet sei. Er hat dies unterstützt durch Hinweisung auf den Zusammenhang von Vs. 8 an; durch Eingehen auf die Grundstelle Deuter. XXI. 22 f., in welcher das Aufhängen des Leichnams deutlich nicht Strafact, sondern Beschimpfung nach vollendetem Strafact ist; endlich durch Vergleichung des Wortlauts bei den LXX: κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, eine Bezeichnung, aus der Paulus gerade die Worte ὑπὸ θεοῦ gewiss nicht ohne Absicht weggelassen habe. Der Sinn wäre demnach: Christus litt einen Tod, durch welchen Er vor Allen, denen das Gesetz gegeben war, als ein Fluch dargestellt wurde. In den Augen der Welt stand Er in dem Tod da als ein Fluch, aber in Wahrheit und bei Gott war Er so wenig ein Fluch, dass dieser Tod sogar die Quelle des Segens für die Welt ist. — Die stellvertretende Bedeutung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, welche durch den innern Zusammenhang von Vs. 13 selbst nahe gelegt ist, scheint mir Bähr durch seine dagegen gerichtete Bemerkung doch nicht wirklich beseitigt zu haben.

zwischen dem Tode Christi und der Vergebung der Sünden nach Paulus in einer Stellvertretung Christi zu erkennen.

Dabei ist übrigens stets die Wahrheit festgehalten, dass *Gott, der Vater* Jesu Christi, es ist, der in dem Sohne die Welt mit sich versöhnt 2 Kor. V. 19. Gott gibt einen Thatbeweis seiner Liebe zu uns dadurch, dass Christus für uns gestorben ist, Röm. V. 8: Gott hat seinen Sohn gesandt und in dem Fleisch desselben die Sünde verurtheilt, damit die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt werde; VIII. 3: Gott hat seinen eigenen Sohn für uns dahingegeben und Ihn zum Beweis seiner Gerechtigkeit, als Sühnopfer dargestellt, Röm. VIII. 32; III. 25. Kurz, das ganze Werk der Versöhnung im Tode Christi ist ursprünglich und wesentlich die That Gottes, aus dem Rathschluss seiner Gnade und Gerechtigkeit hervorgegangen.

b. Jesu Auferstehung.

Ebenso nothwendig als der Tod am Kreuz, gehört nach Paulus zu dem Werk des Heils auch die Auferweckung Jesu von den Todten: 1 Kor. XV. 4; Röm. IV. 25. Im Brief an die Galater nennt der Apostel schon im Gruss Gott den Vater den, der Jesum auferweckt hat von den Todten; und Eph. I. 20 sagt er: Gott hat an Christo seine Gotteskraft erwiesen, indem Er Ihn von den Todten auferweckt hat. So wichtig ist ihm die Auferstehung Christi, dass ihm ohne sie die apostolische Predigt und der Glaube der Christen aller Wahrheit baar wäre; dass vom Heil, von Vergebung der Sünden, keine Rede sein könnte: 1 Kor. XV. 14, 17 f. *κενὸν τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν — — ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.* — In wie fern das? — Darauf gibt der Apostel mannigfaltige Antworten, die sich unter zwei Hauptgesichtspunkte bringen lassen: die Bedeutung der Auferstehung Jesu für seine Person, und dann für die Gläubigen.

Für die *Person Christi* selbst ist seine Auferstehung von so grosser Bedeutung, einmal, weil Er dadurch unverkennbar *als Gottes Sohn* erwiesen ist; so Röm. I. 4 *τοῦ ὁρισθέντος· υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* Nehmen wir *ὁρίζειν* in der hier allein möglichen Bedeutung:

bezeichnen, bestimmt offenbaren, beurkunden, so ist, um die Beisätze vorläufig zu übergehen, der Sinn klar: Christus ist durch seine Auferweckung vom Tod als Sohn Gottes beglaubigt. Diese Beglaubigung geschah ἐν δυνάμει, d. h. sie ist eine an und für sich mächtige, thatkräftige, als eine That göttlicher Allmacht, sofern δύναμις hier nicht bloss subjectiv die Wirkung bezeichnet, welche die Auferstehung Christi auf die Gemüther macht, sondern objectiv auf die Kraft hinweist, durch welche sie selbst bewirkt ist. Die Beglaubigung Jesu, als des Sohnes Gottes, durch die Auferstehung geschah ferner κατὰ πεῦμα ἁγιωσύνης, ein Beisatz, der sich durch die Parallele Vs. 3 beleuchten lässt: Christus ist geboren aus Davids Samen κατὰ σάρκα, Er ist aber durch seine Auferweckung beurkundet als Sohn Gottes κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Damit sind offenbar die zwei Seiten in Christo unterschieden: σὰρξ und πνεῦμα, die niedere und die höhere, die menschliche und die göttliche. Darnach muss πνεῦμα Christo selbst angehören und inwohnen und kann weder auf den Gottesgeist in den Propheten, die von Ihm geweissagt haben, noch auf den über die Jünger und Apostel Jesu ausgegossenen Heiligen Geist bezogen werden. Dieses πνεῦμα Christi ist näher bezeichnet als πνεῦμα ἁγιωσύνης, womit gesagt ist, dass die höhere Seite seiner Persönlichkeit, vermöge welcher Er Geist ist, seine sündlose Heiligkeit als Sohn Gottes begründet, wonach seine Auferstehung nothwendig und wirklich wurde. Paulus behauptet also: Durch die Auferweckung Jesu vom Tod hat Gott, kraft seiner Allmacht, den Thatbeweis dafür gegeben, dass Christus wirklich Gottes Sohn ist. Diese Bedeutung der Auferstehung Jesu erhellt in ihrer ganzen Wichtigkeit, wenn wir uns erinnern, wie stark in dem paulinischen Evangelium die Würde Jesu als Sohnes Gottes hervortritt.

Ein zweiter Gedanke ist Röm. VI. 9 f. ausgedrückt: „Wir wissen, dass Christus, von den Todten auferweckt, nicht mehr stirbt, dass der Tod nicht mehr über Ihn Herr ist, — was Er lebt, das lebt Er Gott.“ Hier betrachtet Paulus die Auferweckung Jesu nicht bloss als die That, durch welche Er als Sohn Gottes beglaubigt worden ist, sondern nach der Seite ihrer Folgen für Jesum selbst unmittelbar; nämlich kraft seiner Auferstehung stirbt Christus nicht mehr, sondern lebt ein ewiges, göttliches Leben. Also die Auferstehung hat für Christum selbst die Bedeutung, dass Er nun der *Lebendige* ist und bleibt.

Diese Wahrheit erscheint in einem um so bedeutenderen Licht, wenn wir uns an das Ereigniss bei Damaskus erinnern, und uns die Bedeutung vorstellen, welche die Entdeckung für Paulus gewann: Er lebet!

Wie bei der letzten Stelle die Wahrheit von der Auferstehung Christi zunächst als Grundlage und Voraussetzung der christlichen Hoffnung, einst mit Christo zu leben, zur Sprache kam, so begründet Paulus Röm. XIV. 9 die Ermahnung zu brüderlicher Schonung der Gewissen von der Ueberzeugung aus, dass jeder Gläubige nicht sich selber lebt oder stirbt, sondern dem Herrn, durch den Gedanken: „Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, damit Er über Todte und Lebende Herr sei.“ Hier ist der Auferstehung Jesu und seinem mit derselben begonnenen ewigen Leben als Zweck und Folge das zugeschrieben, dass Er *der Herr* ist, und zwar kraft seines Todes und Lebens Herr über Todte und Lebende. Dieser Gedanke findet sich auch Phil. II. 9—11, sofern das *ὑπερυψοῦν καὶ χαρίσασθαι τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* zwar nicht ausschliesslich, aber doch wesentlich auch auf die Auferweckung Jesu zu beziehen ist. Bedenken wir, wie der Kern des christlichen Glaubens in der Erkenntniss liegt, dass Jesus der Herr ist (cf. z. B. 1 Kor. XII. 3; Phil. II. 11), so fühlen wir die Bedeutung, welche die Auferstehung Christi insofern hat, als Er, kraft derselben, der Herr ist. Paulus erkennt also die Bedeutung der Auferstehung für die Person Christi selbst darin, dass Christus durch dieselbe, erstens, als Sohn Gottes beglaubigt ist; zweitens, dass Er nun lebt ein ewiges göttliches Leben; drittens, dass Er jetzt Herr ist über Todte und Lebende.

Auf der anderen Seite hat die Auferstehung Jesu nach Paulus eine ebenso wichtige *Bedeutung für die Gläubigen*. Einmal sofern sie der *Grund der Rechtfertigung* ist, Röm. IV. 25 *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, was 1 Kor. XV. 17 negativ ausgedrückt ist: *εἰ δὲ χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*: ist Christus nur gestorben, nicht aber auferstanden, dann ist auch sein Tod nicht versöhnend, die Auferstehung aber ist das göttliche Siegel des Versöhnungswerks.

Ferner ist sie der *Grund des neuen göttlichen Lebens* in den Gläubigen, Röm. VI. 4: *ὥσπερ ἠγέρθη χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν*

καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Darnach ist der neue Lebenswandel eines Christen so Abbild, wie Frucht der Auferweckung Christi, 2 Kor. IV. 10—12 ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ. Wir nehmen die Stelle mit de Wette (in seiner „Kurzen Erklärung") in dem Sinn, dass das Leben, die Auferstehung Jesu, seine göttliche Lebenskraft nicht im äussern leiblichen Leben, sondern im innern, sittlichen Leben des Gläubigen, sich offenbart und wirksam erweist. Wenigstens führt darauf der Zusammenhang mit der persönlichen Selbstvertheidigung des Apostels, welcher den Gedanken entwickelt: Darin, dass er in allen Widerwärtigkeiten und trotz derselben eine unüberwindliche Kraft des Duldens und Wirkens behalte, offenbare sich die Lebenskraft des auferstandenen und lebendigen Christus.

Die Auferstehung Christi ist endlich Vorgang, *Grund und Pfand* der einstigen *Auferstehung* der Gläubigen; 1 Kor. VI. 14 ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρε καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Hier liegt die hervorgehobene Einheit theils in dem Act der Auferweckung, theils in der Person des auferweckenden, allmächtigen Gottes, wobei die Auferstehung Christi und der Gläubigen nur äusserlich (durch καὶ — καὶ) zusammengestellt, eine innere Beziehung zwischen beiden aber nicht aufgezeigt ist. Dies ist aber schon der Fall 2 Kor. IV. 14. Lese man nun ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ oder σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ, so ist doch in beiden Fällen die Auferstehung der Gläubigen zu der Auferweckung Jesu in eine nähere Beziehung gesetzt, sofern Jesus entweder der thätige Vermittler der künftigen Auferweckung (διὰ Ἰησοῦ), oder die Gemeinschaft mit Ihm als dem Auferstandenen (σὺν Ἰησοῦ) die Bedingung der Auferstehung ist. Noch genauer wird das innere Verhältniss bezeichnet Röm. VIII. 11: Wenn der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber auferwecken durch seinen Geist, der in euch wohnet (διὰ τοῦ πνεύματος als richtige Lesart vorausgesetzt). Nehmen wir den vorhergehenden Vs. 9 dazu, welcher deutlich macht, dass πεῦμα θεοῦ und πεῦμα Χριστοῦ in diesem Zusammenhang völlig das Gleiche ist, so ergibt sich: Die Auferstehung Christi ist Grund der Auferstehung seiner Gläubigen insofern, als das Leben und Wirken seines Geistes, das Einwohnen des Geistes Gottes, der Jesum auferweckt hat, eine Leben schaffende Kraft

auch auf den Leib der Gläubigen ausüben wird. In einen weiten und grossen Zusammenhang wird der Gegenstand gestellt Kol. I. 18; ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν: Christus ist das Haupt (d. h. der Würde nach der Erste), der Erstgeborene von den Todten. Was aber hier nur kurz angedeutet ist, das ist weiter ausgeführt 1 Kor. XV. 20: Christus ist ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Dass hier nicht bloss der Erstling der Zeit nach, sondern der in einer inneren Gemeinschaft mit der Gesammtheit der Nachkommenden Stehende gemeint ist, erhellt aus dem Zusammenhang. Wenn Vs. 21 gesagt wird: Da durch *einen* Menschen der Tod gekommen ist, so wird auch durch *einen* Menschen die Auferstehung der Todten kommen (δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν); Vs. 22: Wie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht werden; Vs. 23: jeder in seiner eigenen Ordnung, als Erstling Christus, dann die, welche Jesu Christi sind, bei seiner Wiederkunft, so ist Christus da als der Anfänger einer neuen Entwickelungsreihe der Menschheit aufgefasst. *Durch Ihn* tritt Auferstehung der Todten ein (Vs. 21); in Ihm werden Alle lebendig gemacht werden (Vs. 22). War der erste Adam eine lebendige Seele, so ist der letzte Adam lebendig machender Geist (Vs. 45). Christus ist also durch seine Erscheinung, und namentlich durch seine Auferstehung, Anfänger und Begründer eines neuen Lebens und der Auferstehung; die Lebensgemeinschaft mit Ihm (ἐν αὐτῷ Vs. 22) ist Bedingung der neuen Belebung und künftigen Auferstehung; den Sieg über den Tod gibt uns Gott durch unsern Herrn Jesum Christum (Vs. 57 cf. 55).

In Verbindung mit der Auferstehung Jesu erwähnt Paulus an mehreren Stellen seine *Himmelfahrt* und das *Sitzen zur Rechten Gottes*, jedoch immer nur als eine Art Anhang, z. B. Eph. II. 4 ff.: ὁ θεὸς — — ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ — — καὶ συνήγειρε, καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; cf. I. 20, Kol. III. 1, Röm. VIII. 34: Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Auch die Parusie wird damit in Verbindung gebracht, auf die wir jedoch an einem andern Ort zurückkommen werden.

Wir haben bisher diejenige Seite des paulinischen Evangeliums betrachtet, in welcher die Grundanschauung von der δόξα τοῦ Χριστοῦ (2 Kor. IV. 4) ent-

wickelt ist, nämlich die Lehre von der Person Jesu Christi des Sohnes Gottes und seinem Werk. Diese Lehre schliesst sich am nächsten an das einfache κήρυγμα, an das die Thatsachen verkündigende Zeugniss des Apostels. Sie lässt sich als begriffliche Entwickelung des bei seiner Bekehrung dem Paulus gewordenen Eindrucks betrachten, dass Christus lebt, dass Er der Sohn Gottes, der Herr und der Grund des Heils ist.

II. HAUPTSTUECK.

Sünde und Gnade.

Wir sehen den Inbegriff der Lehren, die wir unter diesen Namen zusammenfassen und die schon bisher öfters berührt wurden, weil in dem Lehrbegriff Alles lebendig ineinander greift, die wir aber doch auch eigens für sich betrachten müssen, als die erkenntnissmässige Entwickelung eines Eindrucks an, den Paulus ebenfalls bei jener Erscheinung Christi erhalten hat, und von dem sein ganzes Denken und Leben auf's tiefste ergriffen worden ist, nämlich des Eindrucks von der Gnade Jesu Christi gegen ihn, der durch Verkennung des Herrn und durch Verfolgung seiner Jünger sich so schwer verschuldet hatte. Dieser Eindruck von seiner eigenen Sünde und der Gnade Gottes in Christo ist der vorherrschende Grundton der religiösen Gesinnung bei ihm geblieben. Dieser Grundton klingt durch die mannigfaltigen Melodieen und durch die reiche Harmonie seiner Gedanken und Lehren überall mehr oder weniger durch, und lässt sich namentlich an Stellen der Erhebung, wo die Töne voller gehen, deutlich vernehmen. In allen den Stellen, wo er von seiner Bekehrung und Berufung zum Apostelamt spricht, herrscht das ergreifende Gefühl unverdienter Gnade Gottes und Christi gegen ihn, den Sünder, vor. 1 Kor. XV erwähnt er als Zeugen der Auferstehung Christi diejenigen Jünger, denen Dieser sichtbar erschienen ist, und fährt dann Vs. 8 fort: „Zuletzt unter Allen ist Er auch mir, gleich als einer Fehlgeburt, erschienen; denn ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht tüchtig bin, den Namen Apostel zu führen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber durch die Gnade Got-

tes bin ich, was ich bin, und seine auf mich verwendete Gnade ist nicht erfolglos gewesen, sondern ich habe ungleich mehr gearbeitet, als sie Alle; doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit uns.“ Diese Worte haben wir um so lieber vorangestellt, als sie ihren Standpunkt in der Thatsache der Erscheinung Christi nehmen, die für das innere und äussere Leben des Paulus den Wendepunkt bildet, und sowohl rückwärts auf seine frühere Lebenszeit, als vorwärts auf sein apostolisches Leben und Wirken ein Licht werfen. Er gibt seinem Gefühl Worte, wenn er sagt: Ich bin der geringste unter den Aposteln, ja ich bin nicht tüchtig, den Apostelnamen zu führen, und wär's auch nur an der letzten Stelle, hinter allen Aposteln; ich bin dieses heiligen und ehrenvollen Namens lediglich nicht werth, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. Die letzten Worte sind aus dem reuigen Gefühl der Schuld der Sünde wider Gott, dessen Gemeinde er verfolgt hat, heraus geredet, während das Frühere an und für sich auch nur als Ausdruck der Demuth und Bescheidenheit gelten könnte. Aber gerade hier, wo das Gefühl der Sünde so stark hervorbricht, tritt das Bewusstsein der Gnade unter freudigem Dank noch stärker auf: χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, und diese Gnade ist nicht erfolglos gewesen, vielmehr habe ich, obgleich der geringste unter den Aposteln allen, doch ungleich mehr als sie Alle gewirkt (entsprechend dem Wort des Herrn Matth. XX. 16 οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι); doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir (cf. Augustin, de gratia et lib. arb. c. 3: Nec gratia sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo). Hier überblickt also Paulus seine ganze Laufbahn und Wirksamkeit, seine ganze apostolische Stellung und Bedeutung, uud schreibt im Bewusstsein grosser Verschuldung und Unwürdigkeit, allen Erfolg, alles Gute und Grosse an seiner Persönlichkeit und Thätigkeit der göttlichen Gnade zu (man vergl. 2 Kor. XII. 11 und Eph. III. 7 f.). Seine Berufung zum Glauben und Apostelamt schreibt er auch Gal. I. 15 ff. mit Nachdruck der Gnade Gottes zu: ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς, ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Indessen ist hier, wo dem Apostel der Beweis obliegt, für die Unmittelbarkeit seiner Berufung von Gott und Christo und für seine Unabhängigkeit von Menschen derselbe Gedanke nur angedeutet, der in der obigen

Stelle weiter ausgeführt ist. Vollständiger ist dagegen wieder 1 Tim. I. 12 ff.: Ich danke dem, der mir Kraft gegeben hat, Jesu Christo, unserem Herrn, dass Er mich für treu geachtet hat, indem Er mich zu dem Amt bestimmte, der ich vorher ein Lästerer, Verfolger und Schmäher war; aber ich habe Barmherzigkeit gefunden, denn ich habe es unwissend gethan im Unglauben; übergross aber ist die Gnade unseres Herrn gewesen, mit Glauben und Liebe in Christo Jesu. In dem ἠλεήθην vorzüglich, mit welchem 1 Kor. VII. 25 zu vergleichen ist, drückt sich das Bewusstsein der vergebenden, barmherzigen Huld und Gnade Jesu Christi aus. Endlich ziehen wir hieher Phil. III. 7 ff. Paulus spricht hier zunächst gegen Menschen, welche auf die Beschneidung einen besondern Werth legten, und sagt: „In Wahrheit sind *wir* die Beschnittenen, die wir im Geiste Gott dienen, uns Jesu Christi rühmen und uns nicht auf Fleisch verlassen, wiewohl ich auch Gründe hätte, mich auf Fleisch zu verlassen" (vermöge ächt israëlitischer Herkunft, Beschneidung, pharisäischer Richtung, Eifers in der Verfolgung der Gemeinde und tadellosen Strebens nach gesetzlicher Gerechtigkeit); „allein" — so fährt er nun Vs. 7, 8 fort, — „was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden halten gelernt, ja ich halte sogar Alles für Schaden um der überschwänglichen Erkenntniss Jesu Christi, meines Herrn willen, um dessen willen mir Alles zu Schaden geworden ist, sodass ich es für Auswurf halte, um Christum zu gewinnen." Die überschwängliche Erkenntniss Jesu Christi tritt hier als die entscheidende Thatsache auf, die eine Umwandlung der Persönlichkeit und der Ansicht über Alles, was Werth habe und nicht, zur Folge gehabt hat.

Während die bisherigen Aeusserungen des Apostels rein persönliche und subjective sind, nehmen andere Erklärungen eine objective Wendung, drücken aber doch dieselbe Gesinnung auf eine entsprechende Weise aus; z. B. 2 Kor. V. 19, eine Stelle, welche den Grundgedanken des paulinischen Evangeliums ausspricht: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν. Hier ist ein Gegensatz bemerklich zwischen θεὸς und κόσμος, dessen Grund in den παραπτώματα liegt. Es ist der Gegensatz zwischen der sündigen Welt und dem heiligen Gott. Allein die Gnade hebt den Gegensatz auf durch die Versöhnung in Christo. Die Form des Ausdrucks ist völlig objectiv gehalten,

und doch ist die Sache wieder so persönlich, dass man bei dem folgenden Zuruf: καταλλάγητε τῷ θεῷ ganz wohl auch an Paulus und seine eigene Bekehrung denken kann. Wenn Paulus Röm. V. 20 (cf. VI. 23; XI. 32; Gal. III. 22) sagt: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, so stellt er gleichsam zwei Mächte einander gegenüber, die mit einander um die Herrschaft ringen; aber die Gnade ist noch weit mächtiger. In solchen Erklärungen des Apostels, welche auf seiner persönlichen Erfahrung beruhen und für uns durch dieselbe wieder Leben und Licht bekommen, liegen die Keime seiner tiefen Erkenntniss von Sünde und Gnade. Um diese aus seinen Schriften zu entwickeln, müssen wir die beiden Seiten auseinander halten.

1. Die Sünde.

Um hier vom dem Persönlichen auszugehen, stellen wir Röm. V. 8 ff. voran: „Gott beweist seine Liebe gegen uns dadurch, dass, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist. Vs. 10: Wir waren Feinde und wurden versöhnt mit Gott durch den Tod seines Sohnes.“ Diese communicative Aeusserung ist der Ausdruck des unmittelbaren Bewusstseins des Apostels „Ich war ein Feind Christi und Gottes“ — das spricht er nun zugleich im Namen Anderer aus. Er bezieht die Thatsache auf Alle, wenn er Röm. III. 23 sagt: πάντες γὰρ ἥμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, und wenn er von der ganzen Menschenwelt 2 Kor. V. 19 und an vielen andern Stellen als von einer sündigen Gesammtheit spricht.

a. Die Sünde in dem Einzelnen.

Wir finden die verschiedenen Begriffe, die hier zur Sprache kommen, in den Worten ausgedrückt (Rom. V. 8, 10): „Wir waren Sünder und Feinde“ (Eph. II. 3). „Wir waren Kinder des Zorns und todt in den Uebertretungen.“

Indem wir auch bei diesem Gegenstand darauf ausgehen, vorzugsweise das

eigenthümlich Paulinische herauszuheben, bemerken wir im Allgemeinen nur so viel: Paulus berücksichtigt, wo er von der Sünde redet, nicht bloss die Werke und die Thaten, sondern namentlich die Gesinnung, die Gedanken und Begierden, Eph. II. 3: ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς, θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν. Sodann führte seine eigene Erfahrung ihn zunächst auf die Erkenntniss des Positiven in der Sünde, wie denn seine „Verfolgung der Gemeinde Gottes" ein Kämpfen, eine Feindschaft wider Gott gewesen war (cf. Röm. V. 8, 10 ἐχθροὶ ὄντες; Röm. I. 23 ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ; VII. 19 ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω. Indessen hebt er auch das Negative, das Zurückbleiben hinter der Pflicht, die Unterlassung des Guten, die Unfähigkeit, die Schwäche des Willens, mit Nachdruck hervor. Dem ἐχθροὶ ὄντες (Röm. V. 10) steht gegenüber das ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν (V. 6) cf. VII. 19: οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν; I. 21: γνόντες τὸν θεὸν, οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν.

Die eigenthümliche Tiefe der paulinischen Sündenerkenntniss eröffnet sich vornähmlich in der Hinweisung auf den Sitz und die *Quelle der Sünde*. Dieselbe hat nach dem Apostel nicht bloss ihren vorübergehenden Aufenthalt, sondern recht eigentlich ihre Heimath, im Menschen; sie ist innerhalb des Menschen zu Haus, Röm. VII. 17, 20 ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. Fragen wir näher, was im Menschen die eigentliche Quelle der Sünde ist, so erhalten wir zur Antwort: es ist die σάρξ, Röm. VII. 18: οἶδα, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν; Vs. 14: ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, cf. Vs. 5. Gal. V. 24: Die in Christo sind, haben gekreuzigt τὴν σάρκα σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Was versteht aber Paulus unter dieser σάρξ? Es liegt der Schein sehr nahe, und manche Ausleger lassen sich von demselben leiten (z. B. neuerdings Köstlin, Johanneischer Lehrbegriff, S. 296 f.), als wäre σάρξ geradezu nicht mehr und nicht weniger, als der Leib des Menschen, die Sinnlichkeit. Es gibt allerdings Stellen, welche eine solche Ansicht zu unterstützen scheinen, z. B. Röm. VIII. 13, wo dem κατὰ σάρκα ζῆν als Gegensatz gegenübertritt τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν; cf. Röm. VI. 6: σῶμα τῆς ἁμαρτίας und Kol. II. 11: σῶμα τῆς σαρκὸς. Wie in diesen Stellen der Körper als Ganzes, so scheinen Röm. VII. 23 die einzelnen Glieder als Ausgangspunkte der Sünde bezeichnet zu sein: τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.

Indessen ist es doch nur Schein, dass Paulus die Sinnlichkeit, sei's im Leib als Ganzen, sei's in den einzelnen Gliedern und sinnlichen Trieben, ausschliesslich und ganz für die Quelle der Sünde erkläre, sodass der Sünde Quell nur Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit nur sündhaft wäre (1). Der Apostel kann nach seinen Aeusserungen unter σὰρξ unmöglich etwas bloss Sinnliches und Körperliches verstehen; denn er führt Gal. V. 19 ff. unter den ἔργα τῆς σαρκός zwar in erster Linie und vorherrschend solche Sünden auf, welche aus der Sinnlichkeit entspringen; aber er nennt auch ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι — Erscheinungen, die keineswegs ausschliesslich aus sinnlichen Trieben stammen. Diese Stelle bekömmt einiges Licht durch die Worte 1 Kor. III. 3 ff., wo er seinen Lesern sagt: Ihr seid noch fleischlich (σαρκικοί); denn wo unter euch Eifersucht und Streit ist, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt menschlicher Weise? — Und nun rügt er das korinthische Partheiwesen, wo nicht von

(1) Vergl. Stirm, Anthropol. exeget. Untersuchungen, Tüb. Zeitschrift für Theol., 1834, III, S. 17 ff. Baur (Paulus, S. 528) sagt ganz treffend: «Das Fleisch ist nicht bloss der Körper mit seinen körperlichen Trieben, es ist das den ganzen Menschen nach Seele und Leib beherrschende Princip, aus welchem die Sünde, wie sie auf die verschiedenste Weise im Leben des Menschen sich äussert, ohne gerade nur in der Befriedigung körperlicher Lüste und Begierden zu bestehen, entspringt.»

Am ausführlichsten und gründlichsten hat diese allerdings schwierige Frage über den Begriff der σὰρξ bei Paulus und über dessen Lehre von der Quelle der Sünde, Julius Müller beantwortet, (Die christliche Lehre von der Sünde, I., 1339, S. 166—192). Er hat namentlich auf die ausserordentlichen innern Widersprüche aufmerksam gemacht, die man dem Apostel, bei seiner Lehre von der christlichen Heiligung der Leiblichkeit, von der Auferstehung des Leibes, und von der vollkommenen Heiligkeit des wahrhaftig Mensch gewordenen Erlösers, zumuthet, indem man ihm die Ansicht zuschreibt, dass die Sünde in der Sinnlichkeit des Menschen ihre Quelle habe, S. 169 ff. Dagegen hat er exegetisch nachgewiesen, dass Paulus die Sünde nicht aus der Sinnlichkeit ableitet, indem σὰρξ, wo es ethische Bedeutung hat, z. B. Röm. VII. 8 und anderswo das *bloss* Menschliche andeutet, das Menschliche in seiner Lostrennung von Gott, oder die der Gemeinschaft mit Gott beraubte, sich selbst überlassene menschliche Natur, das irdisch menschliche Leben, sofern es von Gott losgetrennt und eben darum von Selbstsucht beherrscht und den vergänglichen Dingen der Welt hingegeben ist. Nicht als Quelle der Sünde, wohl aber als Organ derselben bezeichnet Paulus allerdings die Sinnlichkeit, die μέλη (Röm. VII. 22 f.), die jedoch mit σὰρξ nicht schlechtweg identisch sind.

einer sinnlichen Richtung die Rede ist, das Ganze vielmehr sich auf dem Gebiete des Geistes bewegt, und dennoch der Vorwurf: Ihr seid noch σαρκικοί! Entscheidend ist die verwandte Stelle Kol. II. 18: 23: Paulus warnt vor Menschen, welche bei ihrer eigenthümlichen Art von Frömmigkeit in eine ascetische Strenge, in ein Streben nach Entsinnlichung geriethen, wobei sie gegen den Körper schonungslos verfuhren, ἐν ἀφειδίᾳ σώματος Vs. 23, und dennoch erklärt er ihre Richtung Vs. 18 aus einem φυσιοῦσθαι ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς, aus einer durch fleischliche Gesinnung eingebenen Selbstüberhebung. Da tritt doch offenbar in dem Begriff σὰρξ das Merkmal der Sinnlichkeit gänzlich zurück, und das Merkmal der Selbstsucht in den Vordergrund. Nehmen wir noch dazu, dass er Röm. VIII. 6 u. 7 der σὰρξ ein φρόνημα, eine Denkungsart und Gesinnung, also etwas Geistiges, zuschreibt, so ergibt sich, dass σὰρξ bei ihm etwas persönlich Geistiges, eine selbstische Richtung des Willens ist, wobei jedoch der Leib, die Sinnlichkeit, die Glieder, vorzugsweise Werkzeuge, Mittel der Reizungen und Thätigkeiten der σὰρξ sind, wie dies besonders deutlich aus Röm. VI. 19 erhellt: μέλη — δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν.

Wir haben gesehen, dass Paulus nicht bloss von Handlungen und Thaten der Sünde weiss, sondern diese als Aeusserungen einer tiefer liegenden Kraft, als Offenbarungen eines Hangs zum Bösen, auffasst; denn es ist Röm. VII. 8 ff. die ἁμαρτία, welche κατεργάζεται ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν, wonach die ἁμαρτία als die Ursache und Kraft, die ἐπιθυμίαι als die Wirkungen, die Erzeugnisse, die Aeusserungen einander entgegengestellt sind. Die ἁμαρτία nun ist ursprünglich νεκρὰ, d. h. latent; sie ist vorhanden, aber noch ohne Bewegung, ohne eine Lebensäusserung, sie kommt noch nicht zur Erscheinung als das, was sie ist (Vs. 8). Bei gegebener Veranlassung regt und entwickelt sie sich, wird lebendig, ἀνέζησεν Vs. 9. Diese Veranlassung zu der natürlichen Entwickelung der Sünde gibt der νόμος, der göttliche Wille, der als Gebot des Guten sich an den Menschen wendet, mag er nun im Mosaischen Gesetz geoffenbart, oder dem Menschen sonst wie innerlich bekannt sein. Der νόμος als Einheit und Ganzes ist πνευματικὸς und ἅγιος Röm. VII. 10, 12: die einzelne ἐντολὴ ist ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ Vs. 12. Nun kommt die ἐντολὴ Vs. 9, tritt so auf, dass der Mensch ihrer inne wird; aber wiewohl sie den Zweck hat, Leben zu geben, Vs. 10 (cf. Gal,

III. 12) so kann sie es doch nicht; das Gesetz kann nicht ζωοποιῆσαι, Gal. III. 21. Worin liegt aber der Grund dieser Unzulänglichkeit des Gesetzes, dieses ἀδύνατον τοῦ νόμου Röm. VIII. 3? — Antwort: In dem Gesetz an und für sich kann der Grund davon nicht liegen, weil es heilig, geistig, gerecht und gut ist; der Grund liegt einzig nur auf Seiten des Menschen (1), und zwar in der σάρξ. Der im Menschen liegende Hang der Selbstsucht und Abwendung von Gott tritt dem Gesetz hemmend entgegen; am Widerstand des Fleisches bricht sich die Kraft des Gesetzes Röm. VIII. 3: ὁ νόμος ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς. Die schlummernde Sünde ist durch das Gesetz aufgeweckt worden; das Gebot hat als ein Reiz gewirkt, die Todte zum Leben zu bringen; die Sünde hat an dem Gebot einen Anlass (ἀφορμὴ), eine Handhabe gefunden, mittelst deren sie den Menschen betrügt und tödtet, VII. 11. Nun ist ein Widerspruch und innerer Streit vorhanden, einestheils zwischen dem heiligen Gotteswillen, dem Gesetz, das dem Menschen gegenübertritt, und der σάρξ, dem Princip der Selbstsucht; anderntheils zwischen der σάρξ als dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, und dem νόμος τοῦ νοός, oder dem ἔσω ἄνθρωπος, Vs. 22 f., als dem höheren Selbstbewusstsein, das dem Willen Gottes, dem Gesetz zustimmt, seine Freude daran hat, Vs. 16, 22, das Gute will, das Böse hasst, Vs. 15, 18—21, ohne es jedoch zum Vollbringen und Thun bringen zu können, Vs. 15 f. 6, 19 f., sodass das Wollen ein unkräftiges bleibt und statt des gewollten Guten vielmehr das nicht gewollte Böse geschieht (2). Derselbe Gedanke ist Gal. V. 17 so ausgedrückt: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος· τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε.

Durch diesen Zwiespalt im Menschen sind wir auf die Wirkungen der Sünde gekommen, welche Paulus in dem Begriff θάνατος zusammenfasst. Sünde und Tod gehören zusammen, Röm. VI. 23: τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, θάνατος, der Tod ist gleichsam der wohl erworbene und rechtlich verdiente Sold der Sünde. Dieser Satz geht logisch von der Sünde aus und schreitet zum Tod fort. Umgekehrt

(1) Vergl. die richtige und objective Entwickelung Baur's, Paulus, S. 526 ff.

(2) Wir nehmen ohne ausführlichen Beweis an, dass Paulus Röm. VII nicht den Zustand des Wiedergeborenen, sondern den Zustand vor der Gnade beschreibe.

geht Paulus 1 Kor. XV. 56 vom Tod aus und von da auf die Sünde zurück: τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, d. h. dasjenige am Tod, was eigentlich verwundet und tödtet, gleichsam der tödtliche Giftstachel des Scorpions, ist die Sünde; (vergl. über den Zusammenhang der Sünde mit dem Tode Röm. VI. 21; VII. 5 cf. 13; VIII. 2, 6, 13; Gal. VI. 8; Eph. II. 1 cf. Vs. 5 ἡμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις). Dass nun unter θάνατος nicht ausschliesslich der leibliche Tod verstanden sein kann, ist leicht daraus zu ersehen, dass Paulus Röm. VII. 9, 10 sagt: „Die Sünde kam zum Leben; ich aber starb." Darnach muss unter dem Tod noch ein anderes Uebel des Leibes und der Seele verstanden sein, namentlich das drückende Gefühl der Schuld, das Verfallensein unter das Gericht Gottes, das Widereinandergehen der anklagenden oder auch entschuldigenden Gedanken, das Gefühl des Zorns oder der Strafgerechtigkeit und Ungnade Gottes (Röm. V. 16; III. 19; II. 15; Eph. II. 3), die Verhaftung, die Gefangenschaft unter der Sünde (Röm. XI. 32: συνέκλεισε ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, VII. 23: αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας), der Sclavenzustand in der Sünde und das damit verbundene Gefühl der Furcht, Röm. VI. 20 cf. 17; VIII. 15. In solchem Zustand des Jammers und des Todes bricht der Seufzer aus gepresster Brust hervor: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; Röm. VII. 24.

So weit geht die Entwickelung innerhalb der Sünde bei'm Einzelnen. Das äusserste in dieser Linie Erreichbare ist das Gefühl des Elends, die Sehnsucht nach Errettung, das Fragen: τίς με ῥύσεται? Dieses geht nicht geradezu und bewusst auf Gott, sondern ist mehr nur ein Suchen und Umhertasten im Dunkeln, ob wohl ein Retter möchte zu finden sein.

b. Die Sünde im Grossen und Ganzen.

Paulus wirft einen umfassenden Blick auf das Ganze der Menschheit als eine sündige Welt, Röm. III. 19: πᾶς ὁ κόσμος ὑπόδικος τῷ θεῷ.

1. Alle Einzelnen sind Sünder, Röm. V. 12: πάντες ἥμαρτον (cf. III. 22 f.) III. 6 u. 9: πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι. Alle haben gesündigt und ermangeln des Beifalls Gottes, des Ruhmes von Gott aus. Das sind dem Apostel Thatsachen

der Erfahrung, die aber auch durch die Schrift begründet werden: Röm. III. 10: καθὼς γέγραπται· Ὅτι οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς. Gal. III. 22: ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν. Diese Thatsachen der Erfahrung, welche durch die Schrift bezeugt sind, betrachtet der Apostel aber auch von anderer Seite wieder in dem Licht eines göttlichen Rathschlusses, Röm. XI. 32: συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.

2. Der eigenthümliche Beruf des Paulus als Heidenapostels, die Zusammensetzung der Gemeinden, mit denen er zu thun hatte, aus Juden- und Heiden-Christen brachte es mit sich, dass er die allgemeine Sündhaftigkeit vorzugsweise mit Rücksicht auf *Juden und Heiden* nachweisen und aufzeigen musste. In dieser Beziehung ist sein Grundsatz in den Worten ausgedrückt: οὐκ ἔστι διαστολή Röm. III. 22, d. h. es ist in Beziehung auf die Sündhaftigkeit kein wesentlicher Unterschied zwischen Juden und Heiden.

Dass die *Heiden* Sünder seien, galt den Israëliten als ein Axiom. Auf diese Voraussetzung bezieht sich Paulus, wenn er Gal. II. 15 sagt: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, wiewohl er das natürlich ohne das bei den Juden gewöhnliche irrige Selbstgefühl sagt. Aber er bestätigt das: die Heiden sind allerdings Sünder; sie sind, Eph. II. 12: fern von dem Bund mit Gott, den Israël hat, und ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. Derjenige Abschnitt, in welchem Paulus die Sündhaftigkeit der Heiden eigens und ausführlich erörtert, ist bekanntlich Röm. I. 18—31. Er weist nicht nur ihren thatsächlichen Sündenzustand nach, wobei er die bei den Heiden sich findende Sünde im Einzelnen nennt, sondern zeigt auch namentlich das Werden der heidnischen Sünde im Ganzen, oder den Gang auf, welchen im Heidenthum die Sünde genommen hat:

a. Die Heiden haben eine Erkentniss Gottes gehabt; denn Gott hat ihnen seine ewige Kraft und Gottheit geoffenbart durch die Schöpfung. Vs. 19—21.

b. Allein sie haben, ungeachtet dieser Erkenntniss, doch Gott nicht geehrt mit Dank und Anbetung, wie sie hätten können und sollen. Sie haben die Wahrheit verlassen und statt des Schöpfers das Geschöpf angebetet, sind in den Götzendienst verfallen. Vs. 21—23; 25, 28.

c. Zur gerechten Strafe dafür, dass sie Ihn nicht geehrt und Ihm nicht das gegeben haben was Ihm gebührte, hat Gott sie selbst hingegeben in

schändliche Lüste und Leidenschaften, in Thaten, die sich nicht gebühren, Vs. 24, 26 ff. Daher der ganze Sündenzustand der Heidenwelt.

Aber nicht die Heiden allein sind so ὑφ' ἁμαρτίαν, sondern die *Juden* sind gleichfalls Sünder. Der Jude übertritt das Gesetz Gottes, Röm. II. 1, 21—24 und durch seine Uebertretung des Gesetzes verfällt er dem Gesetz und dem gerechten Strafurtheil Gottes, II. 5. Dass die Juden Sünder sind, und zwar alle, ist aus dem Gesetz selbst zu ersehen, III. 19 cf. 10—18.

Hier scheint nun eine Ungleichheit sich zu ergeben, sofern der Jude der Gerechtigkeit Gottes verfällt, weil er das Gesetz übertritt, das er hat und kennt, während der Heide das Gesetz nicht kennt und nicht hat, und somit nicht mit Recht unter das Strafurtheil Gottes fallen zu können scheint. Allein Paulus hat schon Röm. I. 20 darauf aufmerksam gemacht, dass die Heiden sich nicht zu rechtfertigen vermögen (ἀναπολογήτοι), indem sie doch die nöthige Gotteserkenntniss gehabt haben, um ihrer Pflicht inne zu werden. Er schreibt ihnen eine Erkenntniss des δικαίωμα τοῦ θεοῦ zu, I. 32, d. h. ein Bewusstsein der Strafgerechtigkeit Gottes, und nennt das den Heiden bekannte Sittengesetz auch einen νόμος, II. 14 f. Die Heiden haben zwar *das* Gesetz (das geoffenbarte, mosaische) nicht, sind aber sich selbst ein Gesetz; denn in ihrem Herzen ist ein Gesetz geschrieben und das Gewissen gibt demselben Zeugniss, indem die Gedanken sich unter einander verklagen und entschuldigen. Somit hebt sich der Unterschied zwischen dem Juden, der das geoffenbarte Gesetz hat, und dem Heiden, der dasselbe nicht hat, in Hinsicht der Verantwortlichkeit und der Verschuldung wieder auf: οὐκ ἔστι διαστολή Röm. III. 22; II. 12.

Nun haben wir zwei Sätze, worin Juden und Heiden einander wesentlich gleichgestellt sind:

a. Juden wie Heiden sind allesammt Sünder.

b. Heiden wie Juden sind allesammt dem Gericht Gottes verfallen.

Der Apostel bleibt übrigens bei den Thatsachen der Erfahrung nicht stehen. Er führt die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit sammt ihrer Folge, der allgemeinen Sterblichkeit, auf ihre letzte Quelle und ersten Anfang zurück, indem er von demjenigen, was zunächst seine persönliche Erfahrung war, was sich sodann als allgemeine Thatsache gezeigt hat, an der Hand der Offenbarung

des Alten Testaments bis auf die erste Sünde des ersten Menschen zurückgeht. Dies geschieht zwar nur an *einer* Stelle; dennoch dürfen wir aus diesem Umstand nicht schliessen, dass dieser Zusammenhang dem Paulus nur von untergeordneter Bedeutung gewesen sei; dass er ihn nicht in eine wesentliche Verbindung mit dem Ganzen seiner christlichen Ueberzeugung gebracht, sondern mehr nur äusserlich aus dem Alten Testament entlehnt habe. Wohl aber ist es (wie Neander, Apost. Gesch. 2ter Bd., 515, erste Ausg. richtig bemerkt) ein Beweis der Lehrweisheit des Apostels, dass er weit öfter von den innern und unmittelbar gewissen Thatsachen der Sünde und des innern Zwiespaltes in dem menschlichen Wesen spricht, als von der ersten Sünde und von dem Zusammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit mit derselben.

Röm. V. 12: *ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* der paralelle Nachsatz, welcher nicht unmittelbar ausgedrückt ist, müsste, aus den folgenden Versen zu schliessen, etwa so lauten: so ist auch die *δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον* (Vs. 21) oder *δικαίωσις ζωῆς* (Vs. 18) durch *einen* Menschen eingetreten, um Vielen zu Theil zu werden. Die Hauptidee in der hier beginnenden Gedankenreihe ist: dass die allen Menschen bestimmte *δικαιοσύνη θεοῦ* und ihre Frucht, das ewige Leben, ebenso dem *einen* Christus und seiner Versöhnung zu verdanken sei, wie die bei allen Menschen herrschende Sünde sammt ihrer Wirkung, dem Tod, durch *einen* Menschen in die Welt gekommen ist und sich zu Allen verbreitet hat.

Beschränken wir uns nun auf die Seite der Sünde und des Todes, so ergibt sich aus dem Zusammenhang vorerst am gewissesten die

Verkettung zwischen Sünde und Tod, sodass Sünde das Erste, Tod das Zweite, Sünde der Grund, Tod die Folge ist. Dies ist aber für uns, nach dem Obigen, nichts Neues, und es ist auch dem Paulus diese Stelle nicht das Wichtigste und die Hauptsache; vielmehr das Andere:

Der Zusammenhang zwischen dem Einen und Allen (oder den Vielen, Vs. 15) *in Hinsicht auf Sünde und Tod.* Dieser Zusammenhang besteht nicht bloss darin, dass jener der Zeit nach der erste Sünder und der erste ist, welcher dem Tode verfiel, und dass diese eben zeitlich später Sünder und sterblich sind, son-

dern darin, dass die Sünde jenes Einen zugleich Grund, Ursache und Quelle der Sünde und des Todes der Vielen ist (Vs. 15: *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*). Vs. 19: *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*, — einfach: sie sind zu Sündern gemacht worden, Sünder geworden durch den Ungehorsam des Einen.

Diese behauptete Abhängigkeit der Sünde und des Todes Aller von der Sünde des Einen besteht

Erstens darin, dass Sünde und Tod durch den Einen erstmals ins Dasein getreten;

Zweitens, dass Sünde und Tod von dem Einen aus zu Allen durchgedrungen sind. Es fragt sich erstens: wie ist *jenes erste Eintreten* zu denken? namentlich:

a, Ist *der erste Mensch vor dem Fall* schlechthin *sündlos* gewesen? Usteri, indem er der Lehre Schleiermachers folgt, findet weiter nichts in den Worten Vs. 12 u. 19, als dass „schon in der Sündhaftigkeit Adams, die sich in der Uebertretung eines positiven Gebotes zuerst als wirkliche, bewusste Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menschlichen Natur zum Vorschein gekommen sei," (Entwickel. d. paul. Lehrbegr., S. 27). Allein wer sieht nicht, dass bei dieser Erklärung die Hauptsache, nämlich die angeblich vor dem Fall schon als unbewusste Anlage vorhandene Sündhaftigkeit den Worten des Paulus untergelegt und zwischen den Zeilen gelesen werden müsse? Jedenfalls ist es inconsequnt, dass Usteri, S. 33 f., im Sinn des Paulus, laut derselben Stelle, den Tod schlechthin neu eintreten lässt. Schon die Worte: *ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*, verglichen mit den Ausdrücken *παράβασις* und *παράπτωμα*, können doch nicht anders aufgefasst werden, denn als das erste Eintreten der Sünde in die Welt, die bis dahin nicht bloss nicht bewusst, sondern gar nicht vorhanden gedacht ist. Auch widerstreitet, wie Neander (Apostel-Gesch. II. 517) mit Recht bemerkt, die Voraussetzung einer der ersten, sündlichen That zu Grunde liegenden ursprünglichen Sündhaftigkeit des Menschen dem ethisch religiösen Geist des Paulus.

b. Ist aber durch das Eintreten der Sünde mit der *Natur* des Menschen in *sittlicher* Hinsicht eine *Veränderung* vorgegangen? Ja, sofern der *Zustand* des Menschen in sittlicher Hinsicht ein anderer wurde; denn zuvor war er ohne

Sünde, jetzt sündhaft. Nein, sofern das *Wesen* des Menschen in sittlicher Hinsicht dasselbe blieb, persönlich und mit Willensfreiheit begabt.

c. Ist der *erste Mensch* vor dem Fall *unsterblich* gewesen oder nicht? Nein, in dem Sinn, dass Paulus Unsterblichkeit als positiven Begriff, sofern sie ihm wesentlich ein sittliches Gut, nicht eine natürliche Eigenschaft ist, dem ersten Menschen nicht ausdrücklich beilegt. Ja, in der Hinsicht, dass laut unserer Stelle der Tod, so wie er ist, ohne die Sünde nicht würde eingetreten sein. Er ist wesentlich Folge und Lohn der Sünde; die Sünde ist der Stachel (1 Kor. XV. 56), wodurch er der Tod ist.

Zweitens. Wie ist nach unserer Stelle das *Durchdringen der Sünde und des Todes* von Einem zu Allen gemeint? Dass wirklich ein historischer, ursächlicher Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Tod aller Menschen einerseits, und der ersten Sünde andererseits behauptet ist, beweist der Zusammenhang der Stelle im Ganzen. Dass aber Adams Sünde an und für sich Allen zugerechnet werde, davon ist nichts gesagt. Im Gegentheil wird diese Ansicht durch das *ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* geradezu ausgeschlossen, sofern diese Worte das Durchdringen des Todes durch die wirkliche Sünde Aller bedingt setzen.

Wie Paulus die Sünde des Einzelnen in einem Zusammenhang mit und in einer Abhängigkeit von der Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechts auffasst, so betrachtet er auch wieder die Gesammtsünde der Menschheit in einem Zusammenhang mit dem unsichtbaren Reich der Finsterniss, Kol. I. 13, Eph. VI. 12. Dieses Reich der Finsterniss, der Bosheit (*πονηρίας* Eph. VI. 12), vielfach gegliedert (*ἀρχαὶ*, *ἐξουσίαι* a. a. O.), hat im Satan (2 Kor. II. 11 *διάβολος*, Eph. VI. 11 *πονηρός*, Vs. 15 *βελίαλ*, 2 Kor. VI. 15 *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, 2 Kor. VI. 4) sein Haupt. Was Paulus von der Wirksamkeit des Satans gelegenheitlich erwähnt, kommt vorzüglich darauf hinaus, dass er die Gemüther verblendet (2 Kor. IV. 4), und sodann, dass er mit viel List und Verstellung verfährt, um die Seelen zu berücken (2 Kor. XI. 14, 15: *μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός*; Eph. VI. 11: *μεθοδείαι τοῦ διαβόλου*; 2 Thess. II. 9: *τέρατα ψεύδους*).

Dieser umfassende Zusammenhang der Sünde und des Todes in der Menschheit bringt es nun mit sich, dass eine *Rechtfertigung durch Werke unmöglich* ist (Röm. III. 20: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον θεοῦ*). Mit *ἔργα νόμου* be-

zeichnet Paulus die Erfüllung der Gebote des göttlichen Gesetzes. Nun versteht er zwar unter νόμος in der Regel das mosaische Gesetz; insofern könnte von δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου nur auf dem Boden des Alten Testaments die Rede sein. Allein er erweitert, wie wir gesehen haben, den Begriff νόμος auch wieder so, dass er auch das Sittengesetz bezeichnet, welches unabhängig von positiver Offenbarung im Gewissen auch des Heiden, sich geltend macht. Somit bezeichnen ἔργα νόμου überhaupt das selbstthätige, sittlich religiöse Handeln des Menschen. Wenn nun Paulus mit grossem Nachdruck und zu wiederholten Malen den Satz behauptet: οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου (Gal. II. 16; III. 11, cf. Eph. II. 8 f., Phil. III. 9) so will er damit sagen: Kein Mensch kann es durch eigene Kraft und Selbstthätigkeit dahin bringen, dass er Gott wohlgefiele, sofern er das erfüllt hätte, was Gott als Recht an ihn fordert.

Der Grund nun, aus dem die Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes unerreichbar ist, liegt in der σάρξ. Das Gesetz ist nur darum nicht fähig zu geben, was es soll; nur darum ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι Gal. III. 21, weil die Sündhaftigkeit des Menschen das Gute hemmt und das Böse schafft: ὁ νόμος ἀσθένει διὰ τῆς σαρκός Röm. VIII. 3. So muss denn das Gesetz, statt Leben zu geben, die Sünde, die im Menschen schläft, erwecken, zum Bewusstsein bringen (Röm. III. 20; IV. 15), ja dem Menschen sogar zum Fluch, statt zum Segen, werden: ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσί Gal. III. 10. Jedoch, wo die Sünde mächtig gewesen ist, da ist die Gnade noch weit mächtiger geworden, Röm. V. 20.

2. Die Gnade.

„Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn," Röm. VII. 25; „Mir ist Barmherzigkeit widerfahren und die Gnade unseres Herrn ist übergross gewesen mit Glauben und Liebe in Christo Jesu," 1 Tim. I. 13 f. — diese persönliche Erfahrung der Gnade Gottes in Jesu Christo ist die Grundlage der tiefen Erkenntniss des Heils und der Gnade Gottes, die wir bei dem Apostel Paulus finden. Die Gründung des Heils in Christo, in seiner Person als dem Sohn Gottes, und in seinem Werk, seinem Gehorsam und vor Allem seinem

Tod und seiner Auferstehung haben wir schon oben gesehen. Hier handelt es sich darum, wie das Heil, das in Christo ist, dem sündigen Menschen mitgetheilt und angeeignet wird, sowohl dem Einzelnen, als der Gemeinde.

A. Die *Aneignung des Heils* von Seiten des *Einzelnen.*

Diese schreitet nach Paulus durch mehrere Stufen hindurch, welche wir in dem Satz angedeutet finden: *Χριστὸς Ἰησοῦς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις* 1 Kor. I. 30. Wir ziehen diesen Satz darum hieher auf die subjective Seite, weil Paulus darin nicht sowohl von dem spricht, was Christus an und für sich ist, als was Er uns wird. Nun ist die *σοφία* den Worten nach den drei anderen Begriffen paralel gestellt. Dennoch lassen wir sie hier ausser Betracht, sofern sie, die tiefere religiöse Erkenntniss, die sämmtlichen Stufen begleitend zu denken ist. Sonach ist Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung eine zusammenhängende Reihe von drei Stufen. Dieser Dreiheit entspricht von dem menschlichen Seelenleben aus die Dreiheit: *πίστις, ἐλπὶς, ἀγάπη*, und zwar so, dass die *πίστις* zur *δικαιοσύνη* gehört, indem diese eine *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* ist, während *ἀγάπη* dem *ἁγιασμὸς* entspricht, und *ἐλπὶς* der *ἀπολύτρωσις*, wenn wir dieses Wort im engeren Sinne nehmen, als die Erlösung von allem Uebel und die abschliessende Vollendung des Heils, was das letzte und höchste Ziel der christlichen Hoffnung ist.

a. Die Rechtfertigung durch den Glauben.

Diese Wahrheit ist der Grundgedanke namentlich des Römer-Briefs, und ist c. I. 16 f. gleichsam in einem Thema an die Spitze desselben gestellt. Nachdem der Apostel gezeigt hat, dass es unmöglich ist, durch sich selbst, vermittelst der Werke des Gesetzes, die Gerechtigkeit zu erlangen, die vor Gott gilt, fährt er Röm. III. 21 f. so fort: „Nun aber ist ohne Gesetz die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart — die Gerechtigkeit Gottes nämlich durch den Glauben an Christum für Alle die da glauben.“ Diese Gerechtigkeit ist eine solche, die wesentlich *von Gott* ausgeht: *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη*, Phil. III. 9 — *Ἐξ αὐτοῦ*

δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη ἡμῖν — ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη. Diese Gerechtigkeit ist ein Geschenk, eine freie Gnadengabe Gottes: θεοῦ τὸ δῶρον Eph. II. 8. cf. Röm. VI. 23; III. 24.

Vermittelt ist diese Gerechtigkeit durch *Christum* als den *Mittler:* δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Χριστοῦ, und zwar ist sein Tod und seine Auferstehung die Bedingung, Röm. IV. 24 f.; V. 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.

Worin besteht aber diese δικαιοσύνη selbst? Gott ist der δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ Röm. IV. 5. Wie ist das zu denken? Macht Er den Gottlosen zu einem ebenso Gerechten, wie derselbe vorher ein Gottloser war? Oder sieht Er den Gottlosen nur für gerecht an, während derselbe nach wie vor gottlos bleibt? Ist die δικαιοσύνη ein bloss urtheilender Act, oder ein mittheilender? Sie ist einmal negativ: Vergebung der Sünden, Aufhebung des Strafurtheils, ein Nichtzurechnen der Uebertretungen (Röm. IV. 6 u. 7; V. 10; 2 Kor. V. 19). Dies ist offenbar ein urtheilender Act. Auch ist der paulinische Sprachgebrauch von δικαιοῦν, δικαίωσις, so gewiss als der von ἐγκαλεῖν, κατακρίνειν, κατάκριμα (Röm. VIII. 33 f.) dem gerichtlichen Verfahren entnommen. Die Rechtfertigung ist aber auch zugleich positiv eine προσαγωγὴ εἰς τὴν χάριν Röm. V. 2; eine δικαίωσις ζωῆς V. 18. Dem Abraham ist sein Glaube an Gottes Verheissung zur Gerechtigkeit gerechnet worden, IV. 22 ff.; Gott hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in Ihm γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ 2 Kor. V. 21. „Durch den Gehorsam des Einen δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί" Röm. V. 19. Nehmen wir diese Stellen zusammen, so muss die δικαίωσις zugleich als eine, das innere Verhältniss umwandelnde, nicht nur Verzeihung, sondern auch wirklich göttliches Wohlgefallen schenkende anerkannt werden.

Angeeignet und erlangt wird die δικαιοσύνη θεοῦ durch Glauben (ἐκ πίστεως Röm. I. 17; V. 1 διὰ πίστεως III. 22, 25). Die πίστις steht bei Paulus im Gegensatz gegen die ἔργα νόμου oder ἔργα schlechthin: das πιστεύειν wird dem ἐργάζεσθαι entgegengestellt, Röm. IV. 5. Was aber positiv der paulinische Begriff des Glaubens sei, darüber ist immer noch Streit. Baur fasst den Begriff (Paulus, V. 545) so: „Der Glaube ist — die im Hinblick auf Christum gefasste *Vorstellung*, dass, was an sich nicht ist, dennoch ist." Bei Voraussetzung eines solchen Begriffs hat er dann freilich vollkommen Recht zu fragen: „Wie könnte

der Glaube als die *blosse Meinung*, dass etwas so ist wie es sein soll, ungeachtet es gerade das Gegentheil davon ist, irgend eine vermittelnde Bedeutung für das Verhältniss zu Gott haben?» Mit einem solchen Begriff des Glaubens können wir uns aber, wenn wir die verschiedenen Stellen des Paulus in's Auge fassen, wo er vom Glauben handelt, nicht begnügen. Er fasst vielmehr die *πίστις* als ein sittliches Handeln, als eine That des innern Menschen, als ein *ὑπακούειν ἐκ καρδίας* im Gegensatz gegen das *ἀπειθεῖν* Röm. VI. 17; XI. 31 f., cf. X. 10: *καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην.* Nehmen wir dann Rücksicht auf die Erörterung über Abrahams Glauben, welche in diesem Stück manches Licht gibt, so finden wir, dass das Glauben nach Paulus nichts Anderes ist als die göttliche Gnade, sei's die verheissende, wie bei Abraham, oder die wirklich darbietende, das mit festem Vertrauen und lebendiger Zuversicht Ergreifen und auch dann Annehmen, wenn der Schein entgegensteht. Der Glaube ist bei Paulus — mit Luther zu reden — «ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding;» und Lutz sagt treffend (Bibl. Dogm., S. 369): «Der Glaube ist der reine Act des Annehmens im Geiste mit Vertrauen auf Den, der es verheissen hat. Es ist dies ein sehr lebensvoller Begriff und keineswegs etwas Todtes, — in dieser höchsten Erhebung der Seele vor Gott werden alle Samen der reinen Handlungen aufgenommen, es kann in einem Menschen nichts Höheres vorgehen, als dieser Glaube.» Im Glauben nimmt die Seele Jesum an, sodass sie mit Ihm in Lebensgemeinschaft tritt; durch den Glauben wohnet Christus in dem Herzen, sodass Er im Menschen lebt: Eph. III. 17: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* 1 Kor. I. 9: *κοινωνία Ἰησοῦ Χριστοῦ*; Röm. VIII. 10: *Χριστὸς ἐν ὑμῖν*; Gal. II. 20: *ζῶ δὲ, οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.* Das Element dieses neuen Lebens ist das *πνεῦμα*: Gal. V. 25: *ζῶμεν πνεύματι.*

b. Die Heiligung.

«Christus ist uns geworden von Gott — zur Heiligung,» 1 Kor. I. 30. Was hier von Gott aus bezeichnet ist, das drückt der Apostel sonst, von der Seele ausgehend, damit aus, dass er das «Wandeln im Geist» von dem Gläubigen fordert Gal. V. 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.* Das Erstere

geht auf den Zustand des Wiedergeborenen, auf den Glauben, das Zweite auf die Bewährung des neuen Lebens mit der That im christlichem Wandel. Die Forderungen dieses Wandels in der Heiligung nach ihrer negativen und positiven Seite fasst Paulus zusammen 2 Kor. VII. 1 in der Ermahnung: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ.* Das Negative wird auch zusammenbegriffen in der Forderung (an Heidenchristen), nicht so zu wandeln, wie die Heiden in der Eitelkeit ihres Sinnes thun, sondern den alten Menschen abzulegen, der durch betrügliche Lüste sich verderbet, Eph. IV. 17 u. 22. Dies bezieht sich besonders auf das leibliche Leben, und in dieser Hinsicht wird als Pflicht des Christen dargestellt, mit dem Geiste die Wirkungen des Leibes zu tödten, Röm. VIII. 13, und alle Befleckung des Fleisches zu meiden (siehe oben 2 Kor. VII. 1), hingegen die Körper als Glieder Christi zu behandeln; zu bedenken, dass der Leib des Gläubigen ein Tempel des heiligen Geistes ist, und Gott im Leibe zu verherrlichen, 1 Kor. VI. 15, 19 f., cf. Röm. VI. 19; *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν.* Was sodann das Geistige betrifft, so gehört zu dem Wandel in der Heiligung die Bekämpfung der Gedanken und einer jeglichen Höhe, die sich erhebt wider die „Erkenntniss Gottes; die Gefangennehmung jeder Gesinnung zum Gehorsam gegen Christum," 2 Kor. X. 5. Am liebsten fasst der Apostel aber die Tugenden des christlichen Wandels in dem Begriff der Liebe zusammen; denn die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. V. 6 ist es allein, die in Christo gilt, und die Liebe — so heisst es nach der herrlichen Schilderung, 1 Kor. XIII — ist grösser als Glaube und Hoffnung. Der Wandel im Geiste ist es, durch welchen die Forderung des Gesetzes (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*) erfüllt wird, Röm. VIII. 4. Früchte der Gerechtigkeit in guten Werken sind der Zweck aller Erneuerung der Seelen in Christo Jesu: Kol. I. 10; Eph. II. 10; Phil. I. 11.

e. Die Hoffnung des ewigen Lebens.

„Welche Gott gerecht gemacht hat, die hat Er auch herrlich gemacht," Röm. VIII. 30. Mit diesen Worten fasst der Apostel die Rechtfertigung und die Seligkeit zusammen. Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung aber sind in ihrer

innern Verkettung gar schön verbunden, Röm. VI. 22: νυνὶ δὲ, ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν· τὸ δὲ τέλος, ζωὴν αἰώνιον. Die ζωὴ nach ihrem vollen Begriff als ζωὴν αἰώνιον fasst Paulus beständig als das letzte und höchste Ziel, als die kostbarste Gabe der Gnade Gottes in Christo, Röm. VI. 23: τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, cf. V. 21. Die δικαίωσις nach ihrem vollen Sinn ist ihm eine δικαίωσις ζωῆς, und einst mit Christo zu leben, an der Herrlichkeit mit Ihm Theil zu haben ist der höchste Gegenstand seiner Sehnsucht und Hoffnung, Röm. V. 5, 17; VIII. 17; 2 Kor. XIII. 4; 2 Thess. II. 14.

Die sehnsüchtige, kindlich vertrauende und zuversichtlich erwartende Richtung des ganzen Gemüthes auf das ewige Leben mit Christo, d. h. die *christliche Hoffnung*, ist dem Apostel so wichtig, dass er neben dem „Werk des Glaubens, der Mühe in der Liebe, auch die Standhaftigkeit in der Hoffnung auf unsern Herrn Jesum Christum," 1 Thess. I. 3, als gleich wesentliches Merkmal eines wahren Christen aufstellt, und dass er die „Hoffnung auf das Heil als einen Helm, dem Panzer des Glaubens und der Liebe" zur Seite nennt, 1 Thess. V. 8. Ein besonderer und von dem Apostel öfters hervorgehobener Gegenstand ist namentlich die Erlösung und Verklärung des Leibes, Röm. VIII. 23; Phil. III. 21; 1 Kor. XV. 49, 53 f.

B. *Die Gemeinde Gottes.*

Als Paulus aus einem Schmäher und Verfolger in einen Jünger Jesu umgewandelt wurde, trat er in eine bereits bestehende Gemeinschaft der gläubigen Jünger Jesu, und je ferner er innerlich dieser Gemeinschaft gewesen war, desto inniger lebte er sich in dieselbe ein, desto tiefer und reicher fasste er auch in der Erkenntniss das Wesen dieser Gemeinschaft auf.

Die Gemeinschaft der Einzelnen mit Christo selbst im Glauben, das Leben Christi in ihnen begründet, ist, nach Paulus, auch eine Gemeinschaft der Gläubigen unter einander. Sie sind durch den Glauben einander verwandt, sind in Christo Jesu alle eins (Gal, III. 28), sind durch Christum, den Erstgeborenen unter den

Brüdern, auch unter einander Brüder, sodass sie eine brüderliche Gemeinschaft bilden. Wer des Bruders Seele und Gewissen verletzt, beleidigt Christum selbst, der um seinetwillen gestorben ist: 1 Kor. VIII. 11—13; VI. 5 ff.; 2 Kor. I. 7; IX. 13. Die Gläubigen als Brüder zusammen bilden also eine Einheit, die Gemeinde Gottes oder Christi, die Kirche; ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ Gal. I. 13; 1 Kor. X. 32; XV. 9. Die Einheit der Gläubigen stellt Paulus unter dem Bild eines Gebäudes, namentlich eines Tempels, 1 Kor. III. 9, 16; Eph. II. 20 ff., am liebsten aber unter dem Bild eines Leibes dar, 1 Kor. X. 17: ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν. Dieses Bild führt er nach seinen einzelnen Zügen aus: 1 Kor. XII. 12; Röm. XII. 4 ff.; Eph. I. 22 f.; Kol. I. 18, 24; II. 19: Christus ist das Haupt des Leibes (vgl. auch Eph. V. 23). Er ist die Seele der Gemeinschaft, deren Lebenskraft von Ihm ausströmt und die von Ihm geleitet wird. Ferner, wie der Leib Einer ist, aber viele und verschiedene Glieder hat, so sind die Vielen durch den Glauben theils unter einander, theils mit dem *einen* Haupte innig und wesentlich verbunden. Sie dienen einander und wirken zusammen, als die unter einander Glieder sind, sodass die Verschiedenheit der Geistesgaben, die Mannigfaltigkeit der Aemter in der Gemeinde (1 Kor. XII. 4 ff.; XIV), die Verschiedenheit der Stufen in Hinsicht des Glaubens und der Erkenntniss (Röm. XIII. 14) die Einheit nicht hindert, sondern fördert.

Dass diese Gemeinschaft Christi, die *Gemeinde* Gottes, *in ihrem Werden* und ihrer Entstehung rein von der Gnade Gottes, ihrem Rathschluss vor der Zeit und ihrer Wirksamkeit in der Zeit abhängig sei, ist eine Erkenntniss, die Paulus mit grossem Nachdruck und zu wiederholten Malen geltend macht. Das hatte er zu sehr an sich selbst erfahren, als dass es ihm je aus der Erinnerung und aus der Lehre hätte entschwinden können. Dass er zum Glauben an den Sohn Gottes gekommen; dass er ein Diener und Apostel Jesu Christi geworden ist, das führt er Gal. I. 15 f. auf das Wohlgefallen Gottes zurück, der ihn schon von seiner Geburt (ἐκ κοιλίας μητρός μου) dazu auserwählt und bestimmt (ὁ ἀφορίσας με), und sodann durch seine Gnade vermittelst des Wortes wirklich berufen hat (καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ), wobei er seinen Sohn in ihm offenbarte. Alles aus freier Gnade und Erbarmung, da er selbst zuvor die Gemeinde Gottes verfolgt hatte, cf. 1 Kor. XV. 9. Diese persönliche Erfahrung nun hat

ihm zu der Erkenntniss geholfen von der göttlichen Erwählung, von dem freien Rathschluss der Gnade überhaupt, sodass er alles Heil, das Eintreten jedes Einzelnen in die Gemeinschaft Christi und der Gläubigen auf einen ewigen Vorsatz der Gnade und des freien Wohlgefallens Gottes zurückführt, wogegen sodann das menschliche Thun völlig zurücktritt. Dass durch die Gemeinde die mannigfaltige Weisheit „Gottes jetzt kund werde," — das schreibt der Apostel Eph. III. 11 f. — „dem ewigen Vorsatz Gottes," — der πρόθεσις τῶν αἰώνων zu, ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν," und Eph. I. 4 ff. preisst er Gott, der uns gesegnet hat in Christo: καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου; — προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Dieser ewige Vorsatz der Erwählung wird in seiner Unabhängigkeit von menschlichem Thun, menschlichen Verhältnissen und menschlicher Schätzung an mehreren Stellen, besonders Röm. IX (Vs. 11: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος cf. 1 Kor. I. 27; τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου — τὰ ἀσθενῆ — τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεὸς, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ) dargestellt. Die Gläubigen sind dem Apostel οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ, Röm. VIII. 28; dabei legt er dann den göttlichen Rathschluss selbst gleichsam in verschiedene Acte aus einander: in das προγιγνώσκειν und in das προορίζειν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (VIII. 29), oder in das ἐκλέξασθαι und προορίζειν εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν Eph. I. 4, 5.

Die Folge der ewigen Erwählung ist die *Berufung*, Röm. VIII. 30: οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε. Daher heissen die Auserwählten Gottes (Röm. VIII. 33; Kol. III. 12) auch die Berufenen, κλητοὶ, Röm. I. 7. Die Berufung selbst, das καλεῖν, geschieht durch das *Wort*, das verkündigt wird von denen, die da ausgesandt werden, gehört und aufgenommen von denen, die Gott erwählt hat und deren Herzen Er erleuchtet, Röm. X. 14 ff.: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς· ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ. cf. 1 Kor. XV. 1 f.; I. 21; Gal. III. 2. Das Evangelium, das „Wort Christi" ist also das Mittel, wodurch eine Seele zu der Gemeinschaft Gottes und Christi gezogen wird.

Die Aufnahme in die Gemeinschaft Christi, oder das Anziehen Christi, geschieht sodann durch die *Taufe*, die Paulus nie bloss als äussere Handlung, sondern als einen geistigen Act auffasst: Wir sind in *einem* Geiste Alle zu *einem* Leibe ge-

tauft: 1 Kor. XII. 13. Die Taufe ist ein *χριστὸν ἐνδύσασθαι* Gal. III. 27, ein *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*, ein *καταρισθῆναι*, *ἁγιασθῆναι* und *δικαιωθῆναι* Tit. III. 5; Eph. V. 26; 1 Kor. VI. 11; und da die Taufe eine Eintauchung in die Gemeinschaft Christi ist, so ist sie namentlich ein Taufen in seinen Tod und seine Auferstehung hinein, Röm. VI. 3, 4; Kol. II. 12 f. (vgl. Höfling, Das Sacr. der Taufe, 1846, 1. Bd. S. 17, 21).

Sodann ist das „*Mahl des Herrn*" eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, 1 Kor. X. 16. Ebendarum versündigt sich der an Christo und isst und trinkt ihm selber das Gericht, macht sich schuldig an dem Leib und Blut des Herrn, welcher das Brod und den Kelch des Herrn unwürdig empfängt und den Leib des Herrn nicht unterscheidet; denn das Abendmahl ist ein Denkmal des Herrn, damit die Gläubigen seinen Tod verkündigen, bis Er kommt: 1 Kor. XI. 29 f., 24, 26 f. indem Paulus das Mahl des Herrn (*κυριακὸν δεῖπνον* 1 Kor. XI. 20) als Gemeinschaft des Blutes Christi und seines Leibes auffasst. Als Mittel des Genusses seiner Versöhnung, nimmt er es zugleich als Zeichen und Förderung der Gemeinschaft und Einheit der Gläubigen unter einander 1 Kor. X. 17: *εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.*

In der Gemeinde der Gläubigen, die vermöge des ewigen Rathschlusses der Gnade Gottes berufen, durch die Taufe der Gemeinschaft Christi einverleibt sind und durch des Herrn Mahl die Verbindung mit Ihm und den Brüdern bewahren, sind alle ausserhalb derselben bestehende Unterschiede und Gegensätze versöhnt und aufgehoben; da ist kein Sclave, noch Freier, kein Jude, noch Grieche, Gal. III. 28; 1 Kor. XII. 13; Röm. IX. 24. Namentlich das Letztere, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Juden und Heiden ist ein Grundsatz, auf welchen Paulus, vermöge des eigenthümlichen Berufs und der Wirksamkeit, die er gerade als Heidenapostel hatte, häufig zurückkommt. Er hat gezeigt, dass in Hinsicht der Sündhaftigkeit zwischen beiden Klassen, kein wesentlicher Unterschied ist (Röm. III. 9). Beiden predigt er Christum, den Gekreuzigten, als Gottes Kraft und Gottes Weisheit, wiewohl diese Predigt an und für sich beiden gleich zuwider ist; denn der Gekreuzigte ist den Juden ein Anstoss, den Heiden eine Thorheit (1 Kor. I. 23 f.). Er macht aber auch die

Erfahrung, dass das Evangelium eine Gotteskraft ist Jedem, der da glaubet, dem Juden und dem Heiden Röm. I. 16. Die *Heiden*, die zuvor dem Bund Gottes fremd und ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt waren, sind nun durch Christum, durch seinen Tod, der die Feindschaft getödtet und die Scheidewand niedergerissen hat, nahe gebracht worden, sodass sie nun, durch das Evangelium, der Verheissung Abrahams und Israëls in Christo theilhaftig, und die Getrennten zusammen, mit Gott versöhnt, zu *einem* neuen Menschen werden, Eph. II. 11, III. 6 ff., Gal. III. 14. Die *Juden* haben zwar zuvor, abgesehen von dem Evangelium, manchen grossen Vorzug vor den Heiden gehabt, sofern ihnen die Offenbarungen Gottes anvertraut waren, Röm. III. 2; sofern ihnen gehöret *ἡ υἱοθεσία, καὶ ἡ δόξα, καὶ αἱ διαθῆκαι, καὶ ἡ νομοθεσία, καὶ ἡ λατρεία, καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* Röm. IX. 4 f.; und schon Abraham ist das Vorbild des Glaubens, sodass in seine Fussstapfen die Gläubigen treten, Gal. III., Röm. IV, besonders Vs. 12. Auch ist Israël der Stamm der Gemeinde Christi, Röm. XI. 16 ff. — Allein innerhalb der Gemeinde Christi haben die Israëliten keinen Vorzug vor den Heiden (Röm. X. 12: *οὐ γὰρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος*; das Gesetz, dessen sie sich rühmten, gehört doch nur zu den schwachen, armen Anfangsgründen der Welt, Gal. IV. 2 und 9. Es war nur ein Zuchtmeister auf Christum, III. 24, und ist jetzt aufgehoben; denn Christus ist *τέλος νόμου* Röm. X. 4. Widerstrebt Israël dem Glauben aus falschem Vertrauen auf das Gesetz, so dient sein Widerstreben zum Heil der Heiden, wird aber einst gebrochen werden, sodass auch Israël wieder dem Oelbaum eingepflanzt wird, von dem es, seines Unglaubens wegen, ausgebrochen wurde, Röm. XI.

Paulus geht aber bei seiner Anschauung des Reiches Christi (Kol. I. 13) über die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes noch hinaus, sodass ihm auch die höhere *Geisterwelt* innerhalb desselben fällt. Christus ist ihm das Haupt nicht nur der Gemeinde, sondern aller Creatur, aller Geister, Kol. II. 10; *ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.* Es ist Gottes Absicht, das Christus werde *ἐν πᾶσι πρωτεύων.* Es ist sein Wohlgefallen, durch Christum Alles mit sich zu versöhnen, sei es was auf Erden, sei es was im Himmel ist, Kol. I. 18 ff. cf. Eph. I. 10: „Im Namen Jesu soll sich jedes Knie beugen der Himmlischen, der Irdischen und Unterirdischen,“ Phil. II. 10.

Die Vollendung, oder das Reich der Herrlichkeit.

Die Lehre des Apostels von den letzten Dingen beruht wesentlich auf den Grundthatsachen des Todes und der *Auferstehung Jesu.* Die einfache Grundlage ist diese: „wenn wir glauben (d. h. so gewiss wir glauben), dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die Entschlafenen durch Jesum mit Ihm führen," 1 Thess. IV. 14. Hier gründet der Apostel die Hoffnung für die Gläubigen auf die zwei Grundthatsachen, welche überhaupt Angelpunkte seiner apostolischen Verkündigung waren (1 Kor. XV. 3 f.), Jesu Tod und Auferstehung. Wie in diesem frühesten Brief, so stützt Paulus auch in den späteren die Christenhoffnung auf Jesu Tod und Auferstehung, z. B. 1 Kor. XV. 20, vergl. Kol. I. 18; 2 Kor. IV. 14, vergl. V. 10 f. Hier ist das Sterben und künftige Leben der Gläubigen auf Jesu Tod und Leben als Vorbild und Ursache bezogen. An die letztere Stelle schliesst sich Kol. III. 4 an: „Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit Ihm offenbaret werden in Herrlichkeit;" vergl. Röm. VIII. 11. Während die bisherigen Stellen den Tod und Auferstehung Jesu berücksichtigen, ist die Himmelfahrt Jesu mit seiner Wiederkunft in Verbindung gesetzt, Phil. III. 20 f.: „Vom Himmel her erwarten wir auch den Retter, den Herrn Jesum Christum, der unsern Leib der Erniedrigung umgestalten wird u. s. w.," vergl. Kol. I. 5. Merkwürdig ist insbesondere die Stelle 1 Thess. I. 9 f., wo Paulus das Leben der Bekehrten nach seinem positiven Gehalt durch zwei Züge bezeichnet, nämlich, erstens, sie dienen dem lebendigen und wahren Gott; zweitens, sie erwarten seinen Sohn vom Himmel her, welchen Er von den Todten auferweckt hat, Jesum der uns von dem zukünftigen Zorn rettet. Hier ist, gegenüber dem allgemein monotheistischen oder alttestamentlichen Zug: „Dienst des wahren und lebendigen Gottes," das specifisch Christliche rein in die Erwartung der Wiederkunft des auferstandenen Jesu, als Retters vom zukünftigen Zorn, gesetzt. Aus diesen und den obigen Stellen ergibt sich, dass als Hauptsache in der paulinischen Lehre von der Vollendung und dem Ende anzusehen ist die *Wiederkunft Christi* (ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 Thess. V. 23;

II. 19; III. 13; 2 Thess. II. 1; Kor. XV. 23 *ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ* 2 Thess. II. 8, vergl. 1 Tim. VI. 14; 2 Tim. IV. 1; Tit. II. 13). Da erheben sich dann die Fragen: Wann? woher? wohin? wie? wozu?

In Hinsicht der *Zeit* heisst die Wiederkunft Christi bei Paulus „der Tag Christi," ein stehend gewordener Name (1 Kor. I. 8; V. 5; 2 Kor. I. 14; 1 Thess. V. 2; 2 Thess. II. 2; Phil. I. 6, 10; II. 16, vergl. 1 Kor. III. 13; Röm. XIII. 11; II. 16; 1 Thess. V. 4 cf. Eph. IV. 30; Röm. II. 4). Von diesem „Tag des Herrn" redet übrigens der Apostel als von einem Ereigniss, das er selbst und die meisten seiner Zeitgenossen wohl noch erleben könnten, 1 Thess. IV. 17; 1 Kor. XV. 52: *ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*; Röm. XIII. 11; 1 Kor. VII. 29: *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστιν*, die Zeit geht nahe zusammen cf. X. 11. Diesen Aeusserungen stellt Usteri (Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs, 4te Ausg., S. 355) zwei andere entgegen, nämlich Phil. I. 21 ff., wo dem Apostel die Hoffnung, Jesu Wiederkunft noch erleben zu können, bereits zweifelhaft, und 2 Tim. 4, 6 ff., wo dieselbe ihm vollends ganz unwahrscheinlich geworden sei. Da aber dem Apostel dort der ungewisse Ausgang seines Processes, der möglicher Weise (nach Baur, Wieseler und Andern wirklich) mit seiner Hinrichtung endigte, vorschwebt, und in der letzteren Stelle noch näher vor Augen steht (2 Timoth. ist nach Wieseler's Untersuchungen, Apost. Chronologie, S. 415, 425 ff., 461 ff. der unter allen Briefen aus der Gefangenschaft zuletzt verfasste), so erklärt sich die Sache sehr leicht, ohne dass wir ein Recht haben eine in des Apostels Ansichten vorgegangene Aenderung vorauszusetzen. An andren Stellen wird die Parusie allerdings etwas mehr in die Ferne gerückt. Einmal soll Röm. XI. 25 f. die Fülle der Heiden der Gemeinde Christi einverleibt werden, worauf erst das Volk Israël als Ganzes sich bekehren wird, und beide Ereignisse sind ohne Zweifel *vor* der Parusie zu denken, wonach die letztere weit hinausgeschoben würde, wenn nicht aus Röm. X. 18, Kol. I. 23 erhellte, dass Paulus eine bereits geschehene, sehr weite Verbreitung des Evangeliums annimmt (vergl. Löhe, Drei Bücher von der Kirche, S. 38 f.). Zum Andern erinnert Paulus 2 Thess. II. 1—12 ausgesprochener Maassen in der Absicht, die Gläubigen vor einer voreiligen Beunruhigung durch den Gedanken, dass der Tag des Herrn unmittelbar bevorstehe (Vs. 2), zu bewahren, dass der Herr nicht komme, es sei denn zuvor

der Abfall (von Gott) eingetreten und der Widersacher, der Mensch der Sünde, (Vs. 3, 4, 8) offenbar geworden. Nun ist zwar das Geheimniss der Gesetzlosigkeit schon im Stillen wirksam (Vs. 7), doch ist es noch nicht offen an den Tag getreten, denn es steht seinem Hervortreten noch der oder das Hemmende (Vs. 6, 7) entgegen, und erst wenn dieses aus dem Wege geräumt ist, wird der Gesetzlose, der Widersacher, kraft satanischer Wirksamkeit, sich offenbaren (ἀποκαλυφθήσεται Vs. 8, vergl. 3, 6; das ist auch eine Parusie, aber eine satanische Vs. 9), mit Thaten, Zeichen und Lügenwundern zur Verführung Vieler (Vs. 9—11). Die successive Entwickelung wäre also diese: erstens, der gegenwärtige Zeitraum ist ein gemischter, sofern einerseits das Geheimniss der Gottlosigkeit sich schon regt, aber durch das κατέχον noch zurückgehalten wird; zweitens, hierauf folgt die Epoche, wo der κατέχων hinwegkommt und zugleich der Widersacher sich offenbart in seinem widergöttlichen Wesen, mit satanischen Verführungskräften wirkt und Anhang findet, sodass der Abfall überhand nimmt (Vs. 9—11, vergl. 3); drittens, dann aber kommt Jesus Christus in seiner Herrlichkeit und vernichtet den Widersacher (Vs. 8, vergl. 3) (1).

Somit sind allerdings zwischen der Gegenwart des Apostels und der Parusie Jesu noch bedeutende Ereignisse zu denken. Dennoch dürfen wir daraus nicht sofort schliessen, dass der Apostel es nicht für möglich gehalten habe, die wie-

(1) Das Dunkel, das für uns auf dieser Stelle liegt, und das seinen Grund vor allem darin hat, dass der Apostel frühere mündliche Belehrungen voraussetzt (Vs. 5, 6), können und dürfen wir nicht willkürlich aufhellen, und beruhigen uns lieber bei einem redlichen *non liquet*, als dass wir in den Text hineinlegen was nicht darin liegt. Doch scheint so viel klar und ist auch durch Ausleger wie de Wette, Wieseler (Chronol., S. 256 ff.) und Andern anerkannt, erstens, dass nach dem Apostel der Parusie Christi eine so zu sagen satanische *Pseudoparusie* (Vs. 9) vorhergeht; zweitens, dass das Princip der Gesetzlosigkeit oder des Abfalls von Gott seiner Zeit in einer *Persönlichkeit* zur Erscheinung kommt, welche erst den Massenabfall von Gott herbeiführt; drittens, dass dieser Culmination des Bösen in der Menschheit eine Zeitlang ein *Hemmniss* im Wege steht, nach dessen Aufhebung sie erst eintritt, um dann zuletzt selbst durch die Erscheinung Christi vernichtet zu werden. Ueberdies ist zu bemerken, dass, nach den Worten des Apostels, diese Erscheinungen sämmtlich auf religiösem Gebiet zu suchen sind, indem die Deutung auf politische Verhältnisse und Ereignisse (Kern, Ueber 2 Thess. II., Tüb. Zeitschrift, 1839, 2, 145 ff.) nicht durch Auslegung, sondern nur durch Unterschiebung, geschehen kann.

derkunft Jesu zu erleben, wovon doch so viele Stellen zeugen, indem er die Entwickelungen als sehr rasch verlaufend sich gedacht haben mag.

Christus kommt; aber woher und wohin? Er kommt *vom Himmel*, dahin Er aufgefahren ist (1 Thess. IV. 16; I. 10; 2 Thess. I. 7; Phil. III. 20); dass Er aber *auf die Erde* kommt, liegt in allen angeführten Stellen zugleich ausgedrückt oder vielmehr vorausgesetzt. Nur Eine einzige Stelle scheint eine andere Vorstellung zu begünstigen, wenn die Gläubigen „auf Wolken dem Herrn werden entgegengerückt werden in die Luft, um allezeit bei dem Herrn zu sein" 1 Thess. IV. 17. Es *scheint* demnach die Luft als Wohnplatz bezeichnet zu sein, wo Christus und die Seinigen zusammentreffen, um da zu bleiben. Allein es widerspricht dem Texte nicht, wird vielmehr durch εἰς ἀπάντησιν Vs. 17 gefordert, die Worte so aufzufassen, wie Augustin und Theophylact, von den Neueren z. B. W. Georgii, (Ueber die eschatologischen Vorstellungen der N. Testam. Schriftsteller, Theol. Jahrbücher 1845, I., S. 6; Lutz, Biblische Dogmatik, 1847, S. 411, Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, 1850, S. 60), dass die Gläubigen den vom Himmel herabkommenden Herrn nur zur ehrenden Begegnung in die Luft entgegengerückt werden sollen, um dann mit Ihm wieder hernieder zu kommen.

Auf die Frage, *wie* der Herr an seinem Tage kommt, antwortet Paulus: der Tag des Herrn kommt plötzlich, unerwartet, wie der Dieb in der Nacht, 1 Thess. V. 2 ff.; und zwar kommt Christus *sichtbar*, in seiner Herrlichkeit. Dass seine Erscheinung eine sichtbare sei, erhellt deutlich genug aus den Ausdrücken ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου 1 Kor. I. 7; 2 Thess. I. 7; ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ 2 Thess. II .8. Das Wort παρουσία, an und für sich, liesse sich wohl auch von einer unsichtbaren, geistigen Gegenwart, die sich erkennbar macht, verstehen, allein der Beisatz ἐπιφάνεια, der in den Pastoralbriefen auch von der Menschwerdung und dem irdischen Leben Jesu gebraucht wird (2 Tim. I. 10), während er sonst von seiner Wiederkunft vorkommt, gestattet nicht, an etwas anderes zu denken, als an ein sinnlich wahrnehmbares Erscheinen. Sehr sprechend ist auch der Ausdruck Kol. III, wo das ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ Vs. 4, durch den Gegensatz V. 3: ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ verdeutlicht ist. Die *Herrlichkeit* und göttliche Majestät der Erscheinung Christi offenbart sich in der Be-

gleitung von Engeln und Heiligen 1 Thess. IV. 16; III. 13; 2 Thess. I. 7, vergl. 1 Kor. XV. 52. Christus selbst erscheint in seiner verklärten herrlichen Gestalt, ἐπιφάνεια τῆς δόξης Tit. II. 13; 2 Thess. I. 9, und ohne Zweifel ist auch das σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ Phil. III. 21, vermöge des Zusammenhangs mit Vs. 20, auf die Wiederkunft Jesu zu beziehen.

Der *Zweck* der Wiederkunft Jesu wird in der Regel nur auf die Gläubigen bezogen, z. B. 1 Thess. IV. 14 ff., Phil. III. 20 f., Kol. III. 4, doch wird auch deren Beziehung auf die Widersacher herausgehoben, z. B. 2 Thess. II. 8. Die Gläubigen haben dieses Wiederkommen zu geniessen, denn zuerst werden die im Herrn Entschlafenen auferweckt 1 Thess. IV. 16; 1 Kor. XV. 52, sodann die noch lebenden Gläubigen verwandelt (1 Kor. XV. 52), sodass beide Klassen mit einem verklärten Leibe bekleidet werden. Von beiden zugleich lässt sich Phil. III. 21 verstehen, wo die Umwandlung des Leibes der Wirksamkeit Christi zugeschrieben ist, was in den beiden andern Stellen nicht ausdrücklich geschehen war.

Ausführlich behandelt Paulus die Lehre von der *Auferstehung* bekanntlich 1 Kor. XV, indem er zwei Hauptpunkte erörtert: Erstens, das *Dass* der künftigen Auferstehung, Vs. 34; zweitens, das *Wie?* derselben Vs. 35—58. Das Dass, oder die Gewissheit der künftigen Auferstehung, begründet er, den Läugnern derselben (Vs. 12) gegenüber, durch die Auferstehung Christi; diese Grundthatsache des Heils in Christo, dieses Hauptstück der apostolischen Verkündigung (Vs. 14 ff.). Aus dieser Thatsache beweist er sofort: *a.*, also ist die Auferstehung, weil bei Christo wirklich, an sich möglich, Vs. 13—19; *b.* Nun ist aber Christus wesentlich als Haupt und Erstling einer Offenbarung des Lebens und der Auferstehung, auferstanden, wesshalb seine Auferweckung auch die künftige Auferstehung der Seinigen verbürgt und mit sich bringt, Vs. 20 ff. (1). Das *Wie?* der Auferstehung erörtert der Apostel mit Hinweisung

(1) Usteri, Paulinischer Lehrbegriff, 4te Ausg., S. 364 f., fasst diese Beweisführung so auf, als ruhte sie auf der vorausgesetzten natürlichen Wesensgleichheit Christi und der Menschen, auf dem «Gesetz der Gattung,» was aber nicht im Zusammenhang begründet ist; dieser weist vielmehr, wie W. Georgii, Theol. Jahrbücher 1845, I, S. 11 f. richtig bemerkt, darauf hin, dass in Christo, dem Auferstandenen, durch Gottes Gnade ein neues Prin-

auf Analogieën in der Natur, nämlich *a.*, auf das Ersterben und Wiederaufleben des Samenkorns, Vs. 36—38; *b.*, auf die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Körper in der Schöpfung überhaupt, Vs. 39—41. Er sagt demnach, der Auferstehungsleib wird unvergänglich (42, 53 f.), herrlich und kräftig (Vs. 43), ein pneumatischer Leib (Vs. 44—46) vom Himmel (Vs. 47—49) sein, während der Todesleib ein vergänglicher, unansehnlicher, schwacher, psychischer, von der Erde stammender Leib ist. Und diese Umwandlung wird eine momentane sein, Vs. 52. Dies ist die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, die Erlösung des Leibes von seiner Sterblichkeit und Vergänglichkeit. Von dem 1 Kor. XV. 47 ff. nur angedeuteten himmlischen Ursprung des Auferstehungsleibes spricht Paulus 2 Kor. V. 1—4 ausführlicher: „Wir wissen, dass, wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus im Himmel; denn wir seufzen auch in diesem (Zelt), indem wir uns darnach sehnen, mit unserer Wohnung aus dem Himmel überkleidet zu werden, da wir ja, sobald wir bekleidet sind, uns nicht nackt befinden werden (d. h. jene himmlische Behausung wird ja auch ein Körper sein). Denn wir seufzen ja auch unter dem Druck, so lange wir in diesem Zelte sind, sofern wir nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden wünschen, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde.“

Wir nehmen mit Baur, (Paulus, S. 648 ff.) an, dass der Apostel den Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung in Gedanken hier übersprungen habe, während Andere die Worte gerade vom Mittelzustand verstehen. Der Apostel setzt als Hoffnung der Christen (Vs. 5), erstens, eine Befreiung von der Bürde dieses irdischen sterblichen Leibes, jedoch, zweitens, nicht durch Entkleidung von diesem Leib und durch Versetzung in einen schlechthin körperlosen Zustand, sondern, drittens, durch Bekleidung mit einem neuen, unsterblichen, lebenskräftigen Leibe, welcher vom Himmel stammt. Das Letztere ergibt sich

cip in die Menschheit eingetreten ist, welches, als Princip, im Umfang der Menschheit weiter wirken und sich geltend machen muss. Vergl. Baur, Paulus, S. 603: „die Auferstehung Christi ist keineswegs nur ein sich auf Ihn selbst sich beziehender Act Gottes; — dasselbe Prinzip, das sich in Ihm realisirt hat, muss sich auch in allen andern Menschen realisiren, u. s. w.

deutlich aus Vs. 1 ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Vs. 2 τὸ ἐξ οὐρανοῦ, weshalb Baur's spekulative Auslegung (Paulus, S. 648) nicht mit dem Text vereinbar ist: „Was der Mensch auch schon im jetzigen Leben ist, aber nur an sich, in dem innern, verborgenen, übersinnlichen Grunde seiner Existenz, das tritt alsdann auch in die Wirklichkeit heraus."

Die verklärende Umwandlung des Leibes wird nach Röm. VIII. 19 ff verbunden sein mit einer Verklärung der sichtbaren Natur überhaupt, welche ebenfalls ihrer Befreiung entgegenharrt; denn dass unter κτίσις hier die Natur, im Unterschied von der Menschheit, zu verstehen sei, ist ein von der neueren, unbefangeneren Exegese ziemlich einstimmig gewonnenes Ergebniss. Die Schöpfung ist hiernach in einem Zustand der Eitelkeit und Vergänglichkeit, welcher als ein Druck der Knechtschaft auf ihr lastet, Vs. 20 f. Dieser Zustand ist jedoch kein ursprünglicher und nothwendiger, sondern ein erst gewordener (ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα Vs. 20). Die in unbewusstem Harren von der Natur selbst ersehnte Befreiung von dem ihr auferlegten Zustand der Vergänglichkeit wird eben dann erfolgen, wenn die Herrlichkeit der Kinder Gottes eintreten wird (Vs. 19). Wenn die Leiber der Gläubigen vom Zustand der Herrlichkeit erlöst werden, so wird auch die Gesammtnatur in einen dieser Verklärung der Kinder Gottes entsprechenden Zustand der Freiheit versetzt werden (Vs. 23, 21).

In allen bisherigen Stellen war vom Mittelzustand der Verstorbenen zwischen Tod und Auferstehung nichts ausgesagt, denn erst die Auferstehung ist das „Ende" der erlösenden „Wege Gottes." Allein in Zeiten, wo Paulus sich dem Tode nahe sah, fasst er auch den Zustand unmittelbar nach dem Tod in's Auge. Phil. I. 21 ff. drückt er das Verlangen aus, ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, und sagt 2 Kor. V. 8 es wäre ihm das Liebste ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. In beiden Stellen scheint er seine Hoffnung anzudeuten, unmittelbar nach dem Tode auch beim Herrn zu sein. Zwar wendet Weitzel (Urchristliche Unsterblichkeitslehre, Studiën und Krit. 1836, S. 954 ff.) ein, in der Zusammenstellung von ἀναλῦσαι, und ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος einerseits mit σὺν Χριστῷ εἶναι und ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον andererseits liege noch keine stetige Aufeinanderfolge beider Acte; allein die wiederholte Doppelformel: ἐνδημοῦντες ἐν

τῷ σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου Vs. 6 und ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον lässt sich doch nur so auffassen, dass das Abscheiden vom Körper eben damit auch ein Daheimsein bei dem Herrn, eine nähere Gemeinschaft mit Christo mit sich bringe, und ähnlich Phil. I. 23. Immerhin aber wird dadurch nicht aufgehoben, dass die bei Jesu Parusie zu erwartende Umgestaltung des Leibes zur Aehnlichkeit mit Jesu verklärtem Leibe (Phil. III. 21) und das πάντοτε σὺν κυρίῳ εἶναι (1 Thess. IV. 17) doch etwas Vollendeteres ist gegenüber der Gemeinschaft der abgeschiedenen Seele mit Christo vor seiner Wiederkunft und der Auferstehung.

An den meisten Stellen ist nur von Auferweckung der Gläubigen die Rede; allein die Wiedererscheinung Christi hat auch das *allgemeine Gericht* zum Zweck. 1 Thess. V. 3 sagt Paulus von dem unerwarteten Anbrechen des Herrntags: „wenn sie sagen, es ist Friede und Sicherheit, dann überfällt sie plötzliches Verderben, dass sie nicht entfliehen können," und 2 Thess. II, ist nicht blos von dem „Menschen der Sünde" gesagt, dass Jesus ihn bei seiner Parusie abthun werde (Vs. 8), sondern auch von den durch ihn Verführten, dass sie dem Gericht verfallen (Vs. 12). Oefters finden wir in Beziehung auf die Parusie das Zorngericht über die Gottlosen mit der Erlösung der Frommen im Contrast zusammengestellt, z. B. 1 Thess. V. 10; I. 9; Röm. II. 5—13, 16; IX. 22 f.; 2 Kor. V. 10; Gal. VI. 7—9, wo φθορὰ und ζωὴ αἰώνιος in Beziehung zu setzten sind mit καιρὸς ἴδιος, dem bestimmten Zeitpunkt der unterschiedlichen Erndte, nämlich dem Weltgericht. Dieses allgemeine Gericht setzt natürlich eine Auferweckung auch der Gottlosen voraus, von der aber Paulus nirgends ausdrücklich redet, denn der Zusammenhang zeigt, wo die Auferstehung erwähnt ist, meist deutlich genug, dass der Apostel nur die im Auge hat, die dem Herrn angehören und in Ihm entschlafen sind; vergl. z. B. 1 Kor. XV. 23 f. Hier unterscheidet Paulus drei Stufen oder Epochen: erstens, ἀπαρχὴ Χριστὸς, die Auferstehung Jesu als des Erstlings von den Todten; zweitens, οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ cf. 1 Thess. IV. 14, 16, d. h. bei seiner Wiederkunft werden nur die Seinen, die in Ihm Entschlafenen, auferstehen; drittens, εἶτα τὸ τέλος, d. h. nicht lediglich das Ende der Auferstehung, denn diese Beschränkung liegt nicht im Ausdruck oder im Zusammenhang, so wenig als die

Beschränkung auf die „gegenwärtige Weltordnung;" sondern τὸ τέλος ist die Vollendung schlechthin, die freilich auch die Auferweckung der Ungläubigen voraussetzt oder in sich begreift. Diese Vollendung erfolgt (nach Vs. 24—28) dann, wenn Christus die Herrschaft Gott dem Vater übergibt, denn Christus muss so lange herrschen, bis Er alle Feinde unterworfen oder alle feindliche satanische Gewalten in der sichtbaren und unsichtbaren Welt abgethan hat (Vs. 24 f.) (1).

Hiemit sind wir auf die wichtige Idee der künftigen βασιλεία Χριστοῦ geführt worden. Nach dem ganzen Zusammenhang der letzteren Stelle, insbesondere nach Analogie der Zwischenzeit zwischen der Auferstehung Jesu und der Seinigen, müssen wir uns auch zwischen der παρουσία Christi und dem τέλος immerhin einen gewissen Zwischenraum liegend denken. In dieser Zwischenzeit herrscht Christus (Vs. 25), und zwar sichtbar gegenwärtig auf Erden (seine sichtbare παρουσία geht ja vorher), zwar nicht ohne Kampf, aber dabei in Herrlichkeit und Macht, inmitten der Seinen, die theils auferstanden, theils verwandelt sind. Auf dieses „Reich der Herrlichkeit" nun deuten, wenn man ein offenes Auge dafür hat, eine Menge Aeusserungen in den Briefen des Apostels, und dies ist zugleich derjenige eschatologische Punkt, in welchem alle Briefe am meisten harmoniren. Diese βασιλεία ist 1 Thess. II. 12 das letzte Ziel der berufenden Gnade: ὁ καλῶν ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν, d. h. zur δόξα des künftigen messianischen Reiches. Dieses Reich der Herrlichkeit ist es, von dem die Ungerechten und Unreinen ausgeschlossen sind (1 Kor. VI. 9; Gal. V. 21; Eph. V. 5), das Fleisch und Blut nicht erben können (1 Kor. XV. 50). In den letzteren vier Stellen finden wir constant den Sprachgebrauch: ἔχειν κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, oder kürzer: βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖν Indessen glauben wir, auch wo dieser combinirte Ausdruck aufgelöst ist, sodass entweder κληρονομία allein, besonders in Verbindung mit δόξα (Eph. I. 14, 18 cf. Röm. VIII. 17) oder βασιλεύειν allein (Röm. V. 17, 21) gebraucht wird,

(1) Vergl. W. Georgii a. a. O. S. 13 f., und Ritschl, Entstehung der altkatholichen Kirche, S. 63, welche beide das τέλος im Wesentlichen ebenso mit der allgemeinen Auferstehung in Verbinduug setzen.

an jenes selige und herrliche Reich Gottes und Christi denken zu sollen, wo der Herr auf der verklärten Erde (Röm. VIII. 18 ff.) bei den Seinen und sie bei Ihm sein werden (1 Thess. IV. 17; 2 Thess. II. 1; 2 Kor. V. 8); wo sie, erlöst von dem sterblichen und niedrigen Leib, Christo selbst werden ähnlich gestaltet sein (Eph. IV. 30; Röm. VIII. 23, 29; Phil. III. 21). In einem Zustand der Herrlichkeit (Röm. V. 2; VIII. 17, 18, 30; IX. 23; Kol. III. 4; 2 Kor. IV. 17; 2 Thess. I. 10; 2 Tim. II. 10), vollkommener Freiheit der Kinder Gottes (Röm. VIII. 21) und Herrschaft mit Christo (Röm. V. 17 cf. 21; VIII. 17; 2 Thess. I. 5; 2 Tim. II. 12), ein über Sünde und Tod erhabenes, vollendetes Leben in ewigem Heil führen werden (Röm. II. 7, 10; V. 21; VI. 22 f.; 1 Kor. XV. 54—56; Gal. VI. 8 f.; 1 Tim. VI. 12). Dann wird das Endliche, Mittelbare und Bruchstückartige des jetzigen Erkennens abgethan sein und an dessen Statt das Volkommene, das unmittelbare Schauen von Angesicht zu Angesicht treten; wir werden so erkennen, wie wir von Gott erkannt sind, und die Liebe wird nimmer aufhören (1 Kor. XIII. 8—12 cf. 2 Kor. III. 18).

Aber was wird aus dem Gottlosen werden? Ihr Loos wird die φθορὰ (Gal. VI. 8), die ὀργὴ, der ὄλεθρος (1 Thess. V. 9) sein. Am bestimmtesten und stärksten spricht Paulus 2 Thess. I. 9. Die gottlosen und dem Evangelium widerstrebenden Menschen δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον, ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου; Worte die den Strafzustand negativ als Entfernung vom Angesicht des Herrn, positiv als Unheil und Verderben von stetig bleibender Dauer bestimmen.

Auf der andern Seite steht die Weissagung, dass Christus am Ende seines Herrschens in dem Reich der Herrlichkeit abthun werde alle Herrschaft, alle Macht und Gewalt, d. h. alle Gott widerstrebenden Mächte, worunter der Tod die letzte ist (1 Kor. XV. 24—26) (1). Dann aber wird der Sohn das Reich

(1) Vorher steht die weitreichende Parallele: wie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle lebendig gemacht werden Vs. 22 vergl. Röm. V. 18: εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς: XI. 32: συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. Nehmen wir diese drei Stellen zusammen, so können wir nicht umhin anzuerkennen, dass Paulus eine Aussicht in die Ferne öffnet, auf eine schlechthin alle Menschen umfassende Erbarmung Gottes zur Rechtfertigung und seligen Wiederbelebung, womit eine schlechthin ewige Verdammniss der Gottlosen sich nicht vereinigen lässt.

dem Vater übergeben, und sich selbst Dem unterwerfen, der Ihm alles untergeben hat, damit Gott sei Alles in Allem (1 Kor. XV. 24, 28).

II. CAPITEL.

Das Evangelium des Apostels Paulus nach der Apostel-Geschichte.

Nachdem wir den Lehrbegriff des Apostels Paulus den Grundzügen nach aus seinen Briefen entwickelt haben, müssen wir damit noch dasjenige vergleichen, was die *Apostel-Geschichte* von der Lehre des Apostels mittheilt.

Nachdem über die ersten Vorträge des Paulus nach seiner Bekehrung in den Synagogen zu Damaskus nur summarisch berichtet (Ap. Gesch. IX. 20 u. 22) und eine erschütternde Anrede an den Magier Elymas in Cypern mitgetheilt ist (XIII. 10 u. 11), folgen schnell auf einander zwei seiner Missionsvorträge, der eine grössere, in der Synagoge zu Antiochiën in Pisidiën gehalten (XIII. 16—41, 46 f.), der kürzere (XIV. 15—17) an die heidnischen Einwohner von Lystra. Hierauf wird über mehrere Ausprachen des Apostels nur kurz Bericht erstattet, nämlich über seine Ermahnung an die neugewonnenen Jünger (XIV. 22), über die Rechenschaft, die er und Barnabas der Antiochenischen Gemeinde von ihrer ersten Missionsreise ablegten (XIV. 27), über die Reden Beider auf der Versammlung zu Jerusalem (XV. 12), und über das Gespräch des Paulus mit dem Kerkermeister zu Philippi (XVI, 31). Nachdem sodann (XVII. 18) kurz erwähnt ist, dass Paulus in Athen τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο, folgt bald darauf die Rede auf dem Areopag (XVII. 22—31). Im zwanzigsten Capitel finden wir die Abschiedsrede des Apostels an die nach Milet gekommenen Aeltesten der Ephesinischen Gemeinde (Vs. 18—35). Nach seiner Gefangennehmung in Jerusalem folgen mehrere Vertheidigungsreden (XXII. 1—21 vor dem Volk; XXIII. 1, 3 f. vor dem Synedrium zu Jerusalem; XXIV. 10—21 die Rechtfertigung vor Felix, dann die ausführlichere Rede vor Agrippa und Festus in Cäsarea, XXVI. 2—23, 25 ff.; endlich seine Anrede an die Juden zu Rom; XXVIII. 17 ff.).

Fassen wir nun die etwas ausführlicher gegebenen Vorträge des Paulus zum Unterschied von einzelnen Aeusserungen und summarischen Angaben über Reden desselben in's Auge, so haben wir in der Apostel-Geschichte fünf ausführlichere Reden von ihm vor uns, welche sich in Betracht der Verhältnisse und des Zwecks etwa so gruppiren lassen: Die zwei ersten (cpp. XIII und XVII) sind Missionsreden und zwar die erste, in Antiochiën gehaltene, vor Juden, die zweite vor Heiden in Athen; die beiden letzten (cpp. XXII und XXVI) sind Vertheidigungsreden, die eine vor dem jüdischen Volk, die andere vor obrigkeitlichen Personen. Zwischen diesen beiden Paaren von Reden liegt in der Mitte (cp. XX) eine oberhirtliche Ansprache an die Vertreter einer von dem Apostel gestifteten Gemeinde. Dieser Uebersicht zufolge bilden sämmtliche ausführlicher gegebene Reden des Paulus in der Apostel-Geschichte einen ziemlich vollständigen Cyclus.

Wenn wir die Verhältnisse, unter denen Paulus, laut der Apostel-Geschichte, diese Vorträge gehalten hat, in Betracht ziehen und die Briefe dagegen halten, aus welchen wir die obige Darstellung der Lehre des Apostels geschöpft haben, so springt sogleich in die Augen, dass er in seinen Briefen ausschliesslich nur an Gläubige schreibt, während er bei den grösseren Reden in der Apostel-Geschichte nur einmal (cp. XX) Christen vor sich hat, sonst aber immer entweder Juden oder Heiden. Nun ist es aber eine ganz natürliche und vernünftige Forderung, dass ein Sprecher in dem was er sagt, und in der Art wie er es sagt, sich nach seinen Zuhörern und nach den obwaltenden Verhältnissen richten muss. Sollten wir also bei der folgenden Untersuchung zwischen den Briefen des Apostels und seinen Reden in der Apostel-Geschichte Abweichungen in Inhalt oder Form entdecken, so ist dies weiter nichts, als was wir vernünftiger Weise voraus erwarten müssen. Am ehesten jedoch lässt sich ein Zusammentreffen mit den Briefen bei der Abschiedsrede an die Aeltesten von Ephesus erwarten. Wir suchen nun das Eigenthümliche aus den Reden so herauszuheben, dass wir dieselben zusammennehmen und zugleich die nur summarisch gegebenen Vorträge des Apostels berücksichtigen.

Schon der kurze Bericht des Geschichtschreibers über die ersten Vorträge des Paulus nach seiner Bekehrung (Ap. Gesch. IX. 20) deutet an, was der Hauptgegenstand seiner Verkündigung damals gewesen ist (es ist derselbe, der auch

später stets der Mittelpunkt seiner Ueberzeugung blieb), nämlich das Bekenntniss, dass *Jesus ist der Sohn Gottes:* ἐκήρυσσε τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Wenn Vs. 22 der Satz so gefasst ist: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, so entspricht dies vollkommen dem συμβιβάζων, das in Verbindung damit gebraucht ist. Dieses bezeichnet nämlich eine Weise des Vortrags, die sich auf Begründung und Beweisführung für eine Wahrheit einlässt. Diese Beweisführung kann aber hier nichts Anderes sein, als ein Zurückgehen auf die Schrift Alten Testaments und eine Nachweisung des Zusammenhangs zwischen Weissagung und Erfüllung. Auf diesem Wege nun konnte Paulus nur den Satz erörtern, dass Jesus von Nazareth in der That der Messias ist, während er die Wahrheit, dass Jesus Gottes Sohn ist, weniger durch Schlüsse aus dem Alten Testament, als durch ein κηρύσσειν (Vs. 20), d. h. durch unmittelbares Zeugniss und durch Aussprechen seiner gewonnenen Ueberzeugung und der ihm gewordenen Erfahrung den Zuhörern nahe legen konnte. Von da an ist Jesus fortwährend der Mittelpunkt oder das Ziel der paulinischen Reden, zumal wo er als Missionar das Evangelium verkündigt. In Antiochiën predigt er Jesum als den Heiland (XIII. 23 cf. 32); dem Kerkermeister in Philippi zeigt er als den Weg zum Heil den Glauben ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν (XVI. 31): in Thessalonich fassen die Juden als seine Hauptlehre, missdeutend, das auf, dass er (im Gegensatz gegen den Kaiser) verkündigt βασιλέα ἕτερον εἶναι Ἰησοῦν (XVII. 7); zu Athen nennt er zwar den Namen Jesu nicht, doch spricht er von Ihm, wenn er XVII. 31 sagt: „Gott wird den Erdkreis mit Gerechtigkeit richten ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, den Er für Alle beglaubigt hat durch seine Auferweckung." Die Epheser erinnert er (XX. 21) daran, wie er stets gepredigt habe πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Vor den Juden in Jerusalem, so wie vor Festus und Agrippa bekennt er unzweideutig seinen Glauben an Jesum als den Herrn (XXII. 18; XXVI. 15 ff.). Endlich bei seinem Gespräch mit den Juden zu Rom ist der Hauptgegenstand seiner Auseinandersetzung, dass er „Zeugniss gibt vom Reiche Gottes" und sie in Betreff Jesu aus dem Gesetz Mosis und den Propheten zu überzeugen sucht (XXVIII. 23).

Er beschreibt Jesum, nach seiner Person, als *Nachkommen Davids* (XIII. 23), zugleich aber als *Gottes Sohn* (XIII. 33), indem er das Psalmwort auf Ihn an-

wendet: „Du bist mein Sohn; heute habe Ich Dich gezeuget" (cf. IX. 20). Zur Begründung nun für das Hauptbekenntniss, dass Jesus von Nazareth der Messias, der Heiland, der Sohn Gottes ist, beruft sich Paulus auf die Thatsache seiner *Auferstehung*. Dies erhellt am deutlichsten aus der Stelle in der Athenischen Rede (XVII. 31), wo er in Beziehung auf Jesum sagt, dass „Gott *πίστιν παρέιχε πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*" Gott habe Ihn für alle Menschen beglaubigt durch seine Auferweckung. Auch XIII. 30 f. stützt er sich auf die Auferweckung Jesu, die von seinen Jüngern aus Galiläa, welchen Er sich mehrfach lebendig erzeigte, bezeugt sei. Hand in Hand mit diesem göttlichen Thatbeweis beruft sich Paulus auch auf die Erfüllung der *Weissagungen* des Alten Testaments. Dass eben dieser letztere Beweis unter *συμβιβάζων* (IX. 22) verstanden sei, haben wir eben gezeigt. Das Nähere über diese Beweisführung lässt sich vornehmlich aus der Rede in der Synagoge zu Antiochiën in Pisidiën (cp. XIII) abnehmen (1), wo Paulus erstens, die Erscheinung Jesu, des Sohnes Gottes, als Erfüllung der Weissagungen darstellt (Vs. 32 f.), und namentlich zweitens, in Betreff seiner Abstammung von David an die diesem gewordenen Verheissungen erinnert; drittens, in dem Tode Jesu die Erfüllung dessen aufzeigt, was geschrieben steht (Vs. 27 und 29); viertens, die Auferweckung Jesu (Vs. 34—37) im Licht der Erfüllung der Weissagung ansehen lehrt.

Aus dem eben Genannten erhellt, das die andere Hauptthatsache des Lebens Jesu, auf die Paulus in seinen Reden Gewicht legt, neben seiner Auferstehung

(1) Mit dem geschichtlichen Theil dieser Rede wissen die Ausleger in der Regel nichts Rechtes anzufangen. Nach Baur (Paulus, S. 101) steht derselbe in auffallender Abhängigkeit von Reden im ersten Theil der Apostel-Geschichte. Nach Roos (Abhandl. versch. Inh., 1804, S. 421) wollte Paulus nur seine Kenntniss des Alten Testaments zeigen. Nach Schrader (Paulus, Bd. V, 540) ist es eine geistlose Aufzählung jüdischer Geschichten. Nach Neander (Apost. Gesch., I. 135) soll das Vertrauen der Zuhörer dadurch gewonnen werden. Während Paulus (Vs. 17—22) offenbar die freie Gnade Gottes, seine unverdiente Erwählung und dagegen die Verstossung der Widerstrebenden herausheben will (cf. *ἐξελέξατο* Vs. 17, *καθελὼν ἔθνη κατεκληροδότησεν αὐτοῖς* Vs. 19; *ἔδωκεν τὸν Σαοὺλ* Vs. 21; *μεταστήσας αὐτὸν, ἤγειρε τὸν Δαβὶδ* Vs. 22. Diesen specifischen Gesichtspunkt, der dem Ganzen Licht gibt, finden wir richtig erfasst in dem von Brandt neu herausgegeb. Apost. Pastorale, 1848, S. 365.

sein *Tod* ist. Er bezeichnet den Tod Jesu als unverschuldeten (XIII. 28: *μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὑρόντες*), als von den Propheten geweissagt (Vs. 27, 29); endlich (XX. 28) als Grund der Kirche, als den Grund des Eigenthumsrechts des Herrn auf die Seelen (*ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*). Das vergossene Blut Jesu ist das Mittel, wodurch Er sich die gläubigen Seelen, die Gemeinde, zum Eigenthum erworben, angeeignet hat, dass sie sein sind. Es ist wohl zu beachten, dass das *αἷμα* Christi hier als so wichtig im Werk des Heils bezeichnet ist, wie denn auf der andern Seite in's Auge fällt, dass gerade in dieser Ansprache an Männer, welche längst gläubige Christen sind, eine solche Anspielung auf die Lehre vom Tod Jesu eher, als an irgend einer andern Stelle in den Reden des Apostels, an ihrem Platze ist.

Dieser Jesus von Nazareth, der Nachkomme Davids und Gottes Sohn, der verheissene, erschienene Messias, der gestorben und auferstanden ist, Er ist es, dem wir das *Heil*, die *Gnade* verdanken. Er ist *σωτήρ* (XIII. 23), zunächst allerdings für Israël; die Verkündigung von Jesu ist *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας* (XIII. 26), *τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* (XXVIII. 28). *Σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου* kündigt Paulus dem Gefangenwärter an (XVI. 31), unter der Bedingung des Glaubens an Jesum Christum. Das Evangelium ist *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (XX. 24), *ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ* (Vs. 32). Diese Gnade Gottes, welche durch Jesum Christum vermittelt ist, besteht namentlich in *Vergebung der Sünden* (XIII. 38): *διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται· ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Die Erklärung will wörtlich sagen, dass von Allem (d. h. aller Schuld und Strafe), wovon ihr im Gesetz Mosis nicht gerechtfertigt (losgesprochen) werden konntet, jeder Gläubige gerechtfertigt wird. Was will das heissen? Ist der Sinn (Schwegler, Nachapost. Zeit, II. 96 f.) nur der, dass man durch Christum Vergebung auch für diejenigen Sünden erlangen könne, für welche es im Gesetz keine Rechtfertigung gegeben habe, womit allerdings der Glaube nicht als das Abrogirende dem Gesetz gegenübergestellt, sondern nur als das Höhere ihm vorangesetzt wäre? — Dabei liest man Alles als *einen* Satz zusammen; allein falls auch nicht (Vs. 39) das *καὶ* vor *ἀπὸ* mit Lachmann als unächt auszuscheiden ist, so ergibt sich doch aus dem *πάντων*, an dessen Stelle bei engem Zusammenhang *πάσων* stehen müsste,

dass mit Vs. 39 wirklich ein neuer Satz beginnt, und dass am Schluss von Vs. 38 nicht bloss ein Comma, sondern ein Colon zu setzen ist. Somit ist καὶ nicht gleich „auch," sondern in der Bedeutung von „und zwar" zu nehmen. Die Stelle ist daher so zu fassen, dass zwei Sätze zugleich darin liegen: Erstens, negativ: Es hat im Gesetz keine wirkliche Vergebung der Sünden und Rechtfertigung gegeben. Zweitens, positiv: Für alle Sünden ist Vergebung und Rechtfertigung verkündigt und angeboten den Gläubigen durch Christum. Darin liegt das Urtheil über das mosaische Gesetz, dass durch dasselbe keine Rechtfertigung möglich sei, und zugleich die Verkündigung, dass durch Jesum Sündenvergebung zu erlangen ist. Dabei ist merkwürdig die doppelte Wiederholung des δικαιωθῆναι nach dem Ausdruck ἄφεσις ἁμαρτιῶν; das Letztere ist ein rein negativer Begriff, das δικαιωθῆναι aber schliesst neben dem Negativen (ἀπὸ πάντων) zugleich ein Positives in sich. Je weniger nun das Gesetz, seinem Wesen nach, im Stande war, zur Vergebung und Rechtfertigung zu verhelfen (οὐκ ἠδυνήθητε), desto entschiedener wird Christus als der alleinige Vermittler der Rechtfertigung in's Licht gestellt. Somit ist es ganz aus der Luft gegriffen, wenn Schwegler (a. a. O.) sagt: Die Stelle spreche sich über Rechtfertigung durch Glauben in entschieden unpaulinischem Sinne aus.

Das Mittel, des Heils in Christo theilhaftig zu werden, ist *Busse* (XXVI. 20 μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας cf. XVII. 30; XIII. 24; XIV. 15) und *Glauben* (XX. 21: διεμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν, καὶ πίστιν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν; XVI. 31: πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ σωθήσῃ; XIII. 39: πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται). Der Gegensatz der gläubigen Aneignung ist das ἀποθεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οὐκ ἄξιον κρίνειν ἑαυτὸν τῆς αἰωνίου ζωῆς XIII. 46. Gott aber ist es allein, der, wie das ganze Evangelium wesentlich sein Rathschluss ist (XX. 27); so auch erbauen kann (ἐποικοδομῆσαι XXI. 32) und das Erbe geben (δοῦναι κληρονομίαν). Die Gläubigen bilden eine Heerde, eine zusammengehörige Gemeinschaft (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ), in welcher der Heilige Geist Vorsteher setzt, um die Gemeinde zu weiden (XX. 28). Die Kirche wird aus Juden und Heiden gesammelt (XX. 21; XXVI. 23; XXVIII. 28).

Merkwürdig sind endlich die Erklärungen Ap. Gesch. XIV und XVII über

das *Heidenthum*. Sie bestehen in folgenden Sätzen: Erstens, der lebendige Gott der die Welt geschaffen, bisher erhalten (XIV. 15; XVII. 24, 28) und die Menschen auf dem Erdboden nach seinem Willen vertheilt hat (XVII. 26), hat sich Allen, auch den Heiden, bezeugt und geoffenbart durch fruchtbare Zeiten (XIV. 17) und durch ein natürliches Gottesgefühl (XVII. 23, 27 f.). Zweitens, Er will von ihnen recht verehrt sein und will nicht, dass Menschen, die göttlichen Geslechtes sind, die Gottheit gemachten Bildern ähnlich setzen (XVII. 27, 29 cf. 22). Drittens, Gott hat bisher die Zeiten der Unwissenheit übersehen (XIV. 16; XVII. 30). Viertens, jetzt aber fordert Er von allen Menschen Umkehr von dem eitlen Götzendienst, Busse und Bekehrung zu Ihm, dem lebendigen Gott (XIV. 15; XVII. 30).

Dass Christus nicht nur jetzt sein Reich hat (XX. 28 cf. XVII. 7), sondern auch einst es sein wird, der an dem von Gott festgesetzten Tage an Gottes Statt den Weltkreis richten wird, ist als ein Hauptgedanke herausgehoben (XVII. 31).

Vergleichen wir nun die Lehre des Paulus, wie sie aus der Apostel-Geschichte uns entgegentritt, mit der Darstellung in den Briefen, so finden wir in beiden folgende Hauptpunkte im Wesentlichen übereinstimmend:

Jesus, der Messias, Mensch und Davids Nachkomme, aber auch Gottes Sohn, beglaubigt durch seine Auferweckung, ist Erlöser und Retter durch seinen Tod und sein vergossenes Blut.

Vergebung der Sünden und Rechtfertigung, die das Gesetz unmöglich gewähren konnte, erlangt der Sünder aus Gnade in Christo durch Busse und Glauben, wonach er das ewige Leben als Erbtheil zu hoffen hat.

Heiden und Juden haben Einen Ruf und Zugang zu der Gemeinde des Herrn, dem Reich Christi; die Juden als solche, denen die Verheissungen Gottes von Alters her gegeben sind, die Heiden aber, ungeachtet sie bei ihrer ursprünglichen Gotteserkenntniss in Abgötterei verfallen sind; ja diese werden das Heilswort eher annehmen, als jene.

Wie man nun sagen kann (Schwegler, a. a. O. II. 94 ff.): die Vorträge des Paulus in der Apostel-Geschichte haben fast nur die Lehre vom Auferstandenen oder, wie in der atheniensischen Rede, eine polemische Auseinandersetzung der

göttlichen Monarchie zum Inhalt; überhaupt sei der Lehrgehalt des zweiten Theils der Apostel-Geschichte ausserordentlich unbedeutend, — das vermögen wir nicht zu begreifen; haben wir doch in diesen Vorträgen von sämmtlichen Angelpunkten des paulinischen Evangeliums die Grundgedanken angetroffen. Allerdings ist hier Alles nur kurz angedeutet, nur keimartig, nicht aber vollständig entwickelt und ausgeführt. Allein wir haben dabei in Betracht zu ziehen: Erstens, die Umstände, unter welchen Paulus in der Apostel-Geschichte redet, nämlich (vergl. oben S. 85) in der Regel vor Heiden und Juden, und nur ein einziges mal vor Gläubigen; zweitens, die Kürze, in welcher die Vorträge des Paulus in der Apostel-Geschichte gegeben sind, verglichen mit der Ausführlichkeit der Briefe. Bedenken wir das, so kann uns die Thatsache nicht wohl auffallend sein, dass wir in der Apostel-Geschichte die paulinischen Ideen nur in den Grundlinien angegeben, nicht aber eigens ausgeführt finden (1).

DRITTER ABSCHNITT.

Das Verhältniss zwischen dem Evangelium des Apostels Paulus und dem der übrigen Apostel, wie es in der ersten Zeit gepredigt wurde.

Um nun die obige, der Apostel-Geschichte entnommene, kurze Darstellung des Evangeliums, wie es die älteren Apostel vor Paulus verkündigten, mit dem pau-

(1) Die Arbeit von Tholuck (Stud. u. Kritik, 1839, II. S. 305 f. «Die Reden des Apost. Paulus in der Apostel-Geschichte mit seinen Briefen verglichen) beschränkt sich auf eine Zusammenstellung der Abschiedsrede (c. XX) mit den Briefen des Apostels. Der Verfasser zeigt auf interessante Weise, dass diese Rede «denselben Geist und dasselbe Herz uns vorführe, das die Briefe uns zeigen.» Er berücksichtigt vorzugsweise die hervortretenden Züge der Persönlichkeit, ohne sich auf das Eigenthümliche der Lehre als solcher irgend näher einzulassen.

linischen Lehrbegriff zu vergleichen, stehen uns zweierlei Wege offen. Wir könnten nämlich bei der Lehre des Paulus die beide Quellen, paulinische Briefe und Apostel-Geschichte, und die aus beiden geschöpfte, wie wir gesehen haben, im Wesentlichen übereinstimmende, Darstellung zusammennehmen. Da aber die Apostel-Geschichte vielfach einer schiefen und ungeschichtlichen Darstellung, sowohl in Betreff des Paulus, als des Petrus und der übrigen Apostel beschuldigt wird, so ist es gerathen und fast nothwendig, den andern Weg einzuschlagen und auch bei der Vergleichung zwischen den alten Aposteln und Paulus, in Betreff der Lehre des Letzteren, auch hier die Briefe und die Apostel-Geschichte aus einander zu halten.

Halten wir zunächst das einander nahe Liegende zusammen, nämlich die *Lehre der alten Apostel und die des Paulus*, so wie beide in der *Apostel-Geschichte* vorliegen, so fällt zuerst die *Uebereinstimmung* zwischen beiden in die Augen. Es ist unverkennbar, wie sehr in Hinsicht der Person Christi, der Wichtigkeit seiner Auferstehung, des Heils in Christo, der Wiederkunft Christi zum Gericht, und formell in den Berufungen auf das Alte Testament, laut der Apostel-Geschichte, Paulus mit den übrigen Aposteln übereinstimmt. „Aber das ist's ja eben, was wir behaupten," ruft man uns entgegen. „Diese Uebereinstimmung ist eine nur allzu auffallende. Spricht doch der erste Theil der Apostel-Geschichte die paulinischen Hauptideen eben so deutlich und bestimmt aus (in den Reden des Petrus u. dergl.), als der zweite paulinische Theil dieselben verdeckt." (Schneckenburger, Zweck der Apost. Gesch., 1841, S. 189, cf. Schwegler, Nachapost. Zeit, II. S. 105 ff.). In Hinsicht der paulinischen Reden haben wir schon oben unser abweichendes Urtheil ausgesprochen; aber auch die Aussage über die Reden der Urapostel kann, bei gründlicher und genauer Untersuchung der Sachlage, durchaus nicht für begründet und wahr erkannt werden.

Wie wir schon gesehen haben, predigt Paulus, laut der Apostel-Geschichte, *Jesum* nicht bloss als den Messias und Herrn, sondern namentlich auch als den Sohn Gottes, υἱὸν θεοῦ; während Petrus Jesum nie als Gottes Sohn nennt, son-

dern als den Knecht Gottes, παῖς θεοῦ, bezeichnet, und nur sagt: Gott war *mit* Ihm und Gott hat *durch* Ihn Wunder gethan. Hierin liegt zwar nur *leise* angedeutet, aber doch angedeutet, ein Unterschied in Betreff der Person Christi, dessen Bedeutung nicht gering anzuschlagen ist. Was sodann Jesu *Tod und Auferstehung* betrifft, so spricht Petrus wie Paulus von beiden Thatsachen als entscheidenden und hochwichtigen, jedoch mit dem Unterschied, dass *Petrus* den Tod Jesu durchweg als bekannt voraussetzt und kein besonderes Gewicht darauf legt, indem er nur das darin liegende Aergerniss zu heben sucht, auf die göttliche Vorherbestimmung dieses Todes hinweist und dagegen die *Auferweckung* Jesu mit Nachdruck geltend macht und dieselbe als die wichtigste Thatsache eigens um ihrer selbst willen hervorhebt. *Paulus* seinerseits legt zwar in der Apostel-Geschichte auf die Auferstehung Jesu ebenfalls ein sehr grosses Gewicht, als die thatsächliche Beglaubigung Jesu; hebt aber (wenn auch nur in einer einzigen Stelle) Jesu *Tod* als Mittel der Erlösung und als Grundlage der Gemeinde in einer Weise hervor, wie in der Apostel-Geschichte kein Anderer neben ihm.

Dass in Christo allein das *Heil* liege, behauptet Petrus, als Sprecher der älteren Apostel, eben sowohl wie Paulus. Beide setzen es, seinem Gehalte nach, wesentlich in die Vergebung der Sünden, welche dem Menschen durch Busse und Glauben zu Theil wird. Auch erklärt selbst Petrus das Gesetz für ein unerträgliches Joch (XV. 10). Dennoch waltet der Unterschied ob, dass Paulus schon den bestimmten Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben ausdrückt, was bei Petrus nicht der Fall ist.

Die *Bestimmung der Heilsanstalt* beschränken in der Apostel-Geschichte Petrus und Jacobus, so wenig als Paulus, auf das Volk Israël, mit Ausschluss der Heiden. Vielmehr gibt Petrus deutlich zu verstehen, theils, dass das Heil auch den Heiden bestimmt sei, theils, dass auch die Juden, nur unter der Bedingung der Busse und Sinnesänderung, eine Hoffnung auf dasselbe haben. Dennoch waltet auch hier ein Unterschied ob, sofern Paulus (cpp. XIV und XVII) den Heiden eine gewisse Offenbarung Gottes im Natürlichen und eine gewisse Gotteserkenntniss zuschreibt, wie wir bei Petrus es nicht finden.

Wir haben somit das Ergebniss, dass Paulus und die Urapostel, laut dem

Zeugniss der Apostel-Geschichte, in allen wesentlichen Punkten der Lehre, namentlich in Betreff der geschichtlichen Hauptthatsachen, mit einander übereinstimmen; dass aber zugleich ein Unterschied sich bemerklich macht, nämlich in Hinsicht der tieferen Einsicht und der eigentlich lehrhaften Auffassung einer und derselben Wahrheit. Paulus hat nämlich, auch nach der Apostel-Geschichte, die Erkenntniss Jesu als des Sohnes Gottes, des Todes Jesu als unmittelbar heilsbegründenden, und die Behauptung der Rechtfertigung durch den Glauben, vor Petrus, so wie dieser sich bis dahin ausgesprochen hat, voraus; nicht so, dass die Lehre des Letzteren widerspräche, sondern nur so, dass Petrus diese Wahrheiten noch nicht hervorhebt, und dass Paulus, der später Gekommene, den früheren Aposteln darin voran eilt.

Durch das Bisherige richtet sich die Behauptung von selbst, dass in der Apostel-Geschichte „Paulus petrinischer lehre als Petrus selbst, und Petrus paulinischer als Paulus selbst" (Schwegler a. a. O., II. 109); denn wir haben ja eben Unterschiede entdeckt, welche ganz der sonst bekannten Eigenthümlichkeit des Heidenapostels, wie des „Apostels der Beschneidung" entsprechen. Haben wir bei der Vergleichung des beiderseitigen Lehrbegriffs, unter Zugrundlegung der Apostel-Geschichte, schon Unterschiede neben der Uebereinstimmung gefunden, so treten die Unterschiede allerdings noch markirter hervor, wenn man die paulinischen Briefe berücksichtigt. Indessen können wir hiebei doch nimmermehr einen Gegensatz erblicken, vor welchem die Einheit zwischen Paulus und den Uraposteln verschwinden würde.

Eben die paulinischen Briefe sind der Stützpunkt derjenigen Ansicht, welche einen grundsätzlichen und wesentlichen Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln annimmt. Sie fasst in den Briefen des Paulus Fuss, um die gewöhnliche Anschauung von der Einigkeit aller Apostel in den wesentlichsten Fragen, aus den Angeln zu heben. Die Apostel-Geschichte wird dabei als eine Schrift, welche mit vermittelnder Absicht verfasst sei und den wirklichen Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln möglichst ausgleiche und

verwische, in Hinsicht ihrer geschichtlichen Treue sehr tief herabgesetzt. In den paulinischen Briefen aber legt die fragliche Ansicht besonderes Gewicht auf das, was daselbst theils über eine judenchristliche Opposition gegen Paulus überhaupt, theils über die Urapostel selbst ausgesagt ist. Das Letztere ist ohne Zweifel ungleich wichtiger, weshalb wir zunächst auf dieses übergehen.

Fassen wir also das in's Auge, was Paulus selbst in seinen Briefen über die älteren Apostel und sein Verhältniss zu ihnen zu verstehen gibt, so müssen wir vor Allem darauf aufmerksam machen, dass er an mehr als *einem* Ort seine Uebereinstimmung mit den andern Aposteln deutlich bezeugt. 1 Kor. XV. 1 ss. beruft sich Paulus darauf, er habe den Korinthern von Anfang an verkündigt, dass Christus gestorben ist für unsere Sünden und dass Er auferstanden und von vielen Zeugen, zuletzt von ihm selbst, gesehen worden ist. Daran schlossen sich denn die aus seiner Demuth hervorgehenden Worte: Er sei der Geringste unter den Aposteln und des hohen Namens unwerth; doch durch Gottes Gnade sei er, was er sei, und habe auch durch die Gnade Gottes mehr gewirkt, als die übrigen Alle. Hierauf fährt er (Vs. 11) so fort: *εἴτε οὖν ἐγὼ, εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτω κηρύσσομεν, καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.* Nun ist merkwürdig, dass Paulus, gerade nachdem er den grossen Unterschied zwischen sich und den Andern hervorgehoben hat, unmittelbar auch die Einheit und die Uebereinstimmung in der evangelischen Verkündigung zwischen sich und den übrigen Aposteln behauptet. Sehr wahrscheinlich ist zugleich, dass dieser Satz, wie Baur (Paulus, S. 282) treffend vermuthet, eine polemische Nebenbeziehung hat, indem Paulus auf den Unterschied anspielt, den seine Gegner in Korinth so gerne zwischen ihm und den übrigen Aposteln machten. Dies vorausgesetzt, so erscheint die nachdrückliche Erklärung des Apostels für die Einheit zwischen ihm und den Uebrigen nur um so bedeutungsvoller. Einige Aehnlichkeit mit dieser Stelle hat auch 1 Kor. III. 22 f., wo Paulus gegen solche spricht, die in Partheiungen auseinander traten und einen Unterschied, beziehungsweise einen Gegensatz zunächst zwischen den Partheien, eben damit aber auch zwischen den Auctoritäten, an die sie sich anschlossen, aufrichteten. Er sagt also: *εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλῶς, εἴτε Κηφᾶς, πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.* Das will zunächst allerdings heissen: Ihr sollt nicht von Menschen euch abhängig machen

und ihnen dienen als Führern und Häuptern; vielmehr muss Einer wie der Andere von diesen euch dienen, sodass ihr nur Christo, dessen Eigenthum ihr seid, dienet, wie Christus Gott unterworfen ist. Also Paulus will zunächst die in der Abhängigkeit von Christo allein begründete Freiheit und Unabhängigkeit des Christen hervorheben. Indessen liegt zugleich auch der Gedanke darin: diese Apostel und Lehrer sind in Christo Eins; ihre Namen, die ihr als trennende Zeichen gebraucht, dürfen euch nicht von einander scheiden. Sonach verneint Paulus, indirect wenigstens, den von dem Partheigeist gemachten Gegensatz zwischen Petrus und sich.

Mit solchen Aussprüchen ist die Behauptung nicht wohl zu vereinigen, dass zwischen Paulus und den übrigen Aposteln ein wesentlicher Gegensatz statt gefunden habe, da doch Paulus selbst die gegenseitige Uebereinstimmung und Einheit unter ihnen bezeugt. Man kann zwar entgegnen, Paulus handle 1 Kor. XV. 11 bloss von den einfachen Hauptthatsachen des geschichtlichen Christenthums, nicht aber von der eigentlichen Lehre, namentlich nicht von den Fragen über die Geltung des Gesetzes und über die Universalität des Christenthums. Uebrigens mag es sich damit verhalten wie es will, jedenfalls geben uns diese allgemeinen Aussprüche des Paulus über seine wesentliche Uebereinstimmung mit den übrigen Aposteln einen bedeutenden Anhaltspunkt gegen die Versuche der neuesten Kritik, einen gewaltigen Riss in dem Urchristenthum nachzuweisen.

Zwei wichtige Punkte, welche die neueste Kritik mit sichtbarem Triumph geltend macht, um einen grossen Riss aufzuzeigen in der Einheit des Urchristenthums — nämlich die Verhandlungen zu Jerusalem (Gal. II. 1 ff.) und den Auftritt zu Antiochiën — werden wir im zweiten Buch näher beleuchten, indem beide mehr in die Geschichte des kirchlichen Lebens, als der Lehre gehören. Dagegen können wir hier einige andere Thatsachen nicht übergehen, welche nach dem Urtheil der Kritiker des Urchristenthums auf einen wesentlichen Gegensatz zwischen Paulus und den übrigen Aposteln hinweisen sollen.

Man glaubt einen wesentlichen Gegensatz zwischen Paulus und den Judenaposteln auch mittelbar beweisen zu können, nämlich durch Thatsachen, bei

welchen die letzteren zwar nicht in dem Vordergrund stehen, aber doch auf derjenigen Seite vorausgesetzt werden müssen, die entschieden gegen Paulus auftreten. Man sagt nämlich: Die *Judaistische Opposition*, welche sich in Antiochiën, in Jerusalem, in Galatiën, in Korinth, in Rom, gegen Paulus erhob und an manchen Orten so tiefe Wurzeln schlug, welche namentlich mit ausdrücklicher Berufung auf die Urapostel, sich ihm in den Weg stellte, ja wohl selbst Empfehlungsbriefe aus der Urgemeinde vorwies (2 Kor. III. 1), — diese ganze Reihe von Erscheinungen lässt sich gar nicht erklären, wenn Paulus mit den Uraposteln und der Urgemeinde in einem so einträchtigen Verhältniss gestanden hat. Im Gegentheil müssen wir nach solchen Thatsachen annehmen, dass Paulus und seine Richtung, vom Standpunkt der älteren Apostel und der Urgemeinde aus, als ein Neuerer bekämpft worden sei (Schwegler I. 169 f., vergl. 27 f.) Näher betrachtet soll dann das Wesentliche und Unterscheidende des strengen Judenchristenthums, auf dessen Seite man auch die Urapostel sucht, bestanden haben in dem Grundsatz von der wesentlichen Identität des Judenthums und Christenthums; ein Grundsatz, der sich vorzugsweise in zwei Eigenschaften ausprägte: erstens, in dem Particularismus; zweitens, in der Behauptung der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, namentlich auch in seinem rituellen Theil. Im Gegensatz gegen dieses Judenchristenthum beruhe sodann das paulinische Christenthum auf zwei Ideen: erstens, auf der Universalität des Messianischen Heils, und zweitens, auf der Abrogation des mosaischen Gesetzes, indem Paulus in letzterer Beziehung an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit die Rechtfertigung durch den Glauben setze, in der ersteren Hinsicht aber die Aufnahme der Heiden in den Verbund der Christen, ohne vorgängige Beschneidung, vertheidige (vergl. Schwegler, Nachapost. Zeit, I. 25, 152 f., 159, 171).

Da der Standpunkt der judaisirenden Christen sich in erster Linie durch ihren *Particularismus* kenntlich machen soll, so müssen wir voraus bemerken, dass der Satz: die judaisirenden Christen seien particularistisch gesinnt gewesen, wahr ist oder falsch, je nachdem man ihn versteht. Er ist falsch, wenn er, wie gar häufig wirklich der Fall ist, so verstanden wird, dass diese Klasse von Gläubigen das Heil in Christo ausschliesslich auf das jüdische Volk hätte beschränken wollen, sodass alle übrigen Völker der Welt von dem Reich Gottes,

von der Wahrheit und dem Heil in Jesu Christo ausgeschlossen sein und bleiben sollten. Diese Auffassung ist schlechterdings falsch, ermangelt allen Grundes, und es bedarf nur wenigen Nachdenkens, um das einzusehen.

Man denke doch an das *Alte Testament.* Schon die ältesten, grundlegenden Thatsachen und Verheissungen des Alten Bundes haben ja, so sehr sie sich in der Wirklichkeit auf *einen* Mann, dann auf *eine* Familie, später auf *ein* Volk beschränken, doch von Anfang an zugleich eine umfassende, ja allgemeine Abzweckung: „In deinem Namen sollen gesegnet werden *alle* Geschlechter der Erde." Der Particularismus des Alten Testaments in seiner ächten und wahren Gestalt aufgefasst, hat wesentlich immer einen universalistischen Zweck. Wie umfassend ist namentlich der Blick und wie ächt human die Gesinnung der Propheten! Sie sprechen an so vielen Stellen den Gottesgedanken aus: „Wenn das für seinen Ungehorsam und Abfall gezüchtigte Israël bussfertig zu Gott wiederkehrt, und Jehovah seines Volks sich gnädig wieder annimmt, die Zerstreuten sammelt und sein Heil aufrichtet, dann werden die andern Völker schauen, diese Herrlichkeit erkennen, und einsehen, dass hier allein der wahre Gott ist. Daher werden sie hinzuströmen, heraufkommen zum Berge Jehovahs. Dann wird von Zion ausgehen Licht und Erkenntniss und das Wort Jehovahs von Jerusalem, und die Erde wird voll werden der Erkenntniss des Herrn und seiner Herrlichkeit (vergl. Luz, Bibl. Dogm., S. 246, 238, 260). Um aber auf die Zeit des *Neuen Testaments* zu kommen, so haben wir ja in den Evangeliën eine Stelle, wo Jesus selbst von dem Bekehrungseifer der Schriftgelehrten und Pharisäer spricht, mit welchem sie Reisen zu Land und zur See machten, um Proselyten zu gewinnen, freilich in verkehrter Weise, sodass diese noch mehr als die Pharisäer selbst Kinder der *γέεννα* werden (Matth. XXIII. 15). Aus dieser Stelle ergibt sich jedenfalls so viel, dass auch die strengste Secte der Juden, eben die Pharisäer, aus welchen später die schroffsten Judaisten innerhalb der Christengemeinde hervorgingen (Apost. Gesch. XV. 5), weit entfernt waren zu denken, die Wahrheit und das Heil, so weit sie beides kannten, müsse auf die geborenen Juden beschränkt bleiben und dürfe den Heiden nicht zu gut kommen; dass sie vielmehr eine Pflicht darin erkannten und eine Ehre suchten, Heiden zu Proselyten zu machen. Auch wissen wir aus der Apostel-

Geschichte, wie viele Heiden damals der alttestamentlichen Religion sich mehr oder weniger eng angeschlossen hatten; wie fast überall, wo Synagogen sich finden, auch Heiden, besonders Frauen, sich zu denselben hielten; — eine Thatsache, welche gewiss nicht ausschliesslich aus dem religiösen Bedürfniss der Heiden selbst sich erklärt, sondern zugleich eine Thätigkeit der Israëliten voraussetzt, die ihren Glauben möglichst zu verbreiten suchten. Auch wird diese Annahme nicht nur durch Josephus, sondern auch durch römische Schriftsteller dieser und der späteren Zeit, wie Horaz, Juvenal, Seneca, Tacitus, bestätigt (vergl. Hug, Einl. ins N. T., II. 352, 2te Ausg.; Lübkert, Ueb. d. Proselyten d. Juden, Stud. u. Krit. 1835, II. 681 ff.). Nach allem diesem ist es gewiss nicht denkbar, dass Israëliten, nachdem sie an Jesum als den Messias, gläubig geworden waren, engherziger sollten gewesen sein, als andere Israëliten, sodass sie gewähnt hätten, das Heil und die Erlösung durch den nun erschienenen Messias sei lediglich nur den Juden, mit Ausschliessung der Heiden, bestimmt. Auch haben wir in der That nicht eine einzige Stelle der Apostel-Geschichte oder der apostolischen Briefe, worin, richtig verstanden, ein Particularismus in obigem Sinn ausgedrückt wäre. Die einzige Stelle, die, den Worten nach, dahin lautet: 1 Thess. II. 16, wo Paulus von den Juden sagt: "Sie wollen uns verhindern, mit den Heiden zu reden, damit sie selig werden," ist sicherlich unmittelbar auf Paulus und auf die paulinische Predigt eines Heilwegs ohne Gesetzeswerk zu beziehen, wonach nicht eine schlechthinige Beschränkung des Heils auf die jüdische Nation die Meinung dieser Juden war (1).

Ist also an dem Satz, dass die judaistischen Christen particularistisch gewe-

(1) Selbst von den judaistischen Gegnern des Paulus in Galatiën, wo, nach Baur, der erste und schroffste Conflict des Apostels mit den Judaisten zu Tage kommt, erklärt dieser selbst (Paulus, S. 253) ausdrücklich: «Ihre Reaction gegen die apostolische Wirksamkeit des Paulus geht nicht dahin, zu verhindern, dass auch die Heiden zur Theilnahme am Messianischen Heil berufen werden, in dieser Hinsicht ist die Schranke des Judenthums auch für sie schon durchbrochen; um so eifriger aber sind sie bemüht, den Grundsatz festzuhalten, dass auch in dieser weiteren Sphäre alles Heil nur in der Form des Judenthums zu Theil werden kann.»

sen, gar nichts Wahres? Das wollen wir mit dem Bisherigen nicht behaupten. Im Gegentheil, es ist etwas Wahres daran, aber nur in so weit, als jene nicht gegen die Bekehrung der Heiden an und für sich, sondern nur dagegen waren, dass dies ohne Annahme des mosaischen Gesetzes und des Judenthums geschehen sollte. Die Hauptsache nämlich, dass das Heil in Christo an alle Menschen kommen sollte, war ausser Frage und stand für die judaisirenden Christen und für die Judenapostel so fest, wie für Paulus. Bloss die Modalität, *wie* das Christenthum den Heiden angeeignet, oder wie der christliche Universalismus realisirt werden sollte, wurde von Paulus so, von Andern anders gefasst. Und merkwürdig ist, dass eine ganz ähnliche Differenz schon bei den Heidenbekehrungen, vom einfach jüdischen Standpunkt aus, stattgefunden hat. Josephus erzählt uns (in der Archäologie XX. 2, 5), dass dem Könige Izates von Adiabene, welcher sich zum Judenthum neigte, sein Freund, der jüdische Kaufmann Ananias, davon abgerathen habe, sich beschneiden zu lassen, er könne auch ohne Beschneidung die Gottheit verehren: *δυνάμενον δὲ αὐτον, ἔφη, καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θειὸν σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων· τοῦτο εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι.* Allein der König selbst bekam doch Gewissenszweifel, ob er denn auch ohne Beschneidung ein rechter Jude sein könne; und später kam ein Eiferer aus Galiläa, Namens Eleasar, nach Adiabene, der dem König vorstellte: „Wie lange willst du noch unbeschnitten bleiben? Hast du noch nie gelesen, was das Gesetz davon sagt? So lies es einmal, damit du sehest, in was für einer Seelengefahr du schwebst.“ Und Izates liess sich wirklich beschneiden.

Da haben wir zweierlei Ansichten innerhalb des Judenthums. Beide einverstanden darüber, dass auch Heiden zu dem Glauben Jehovahs bekehrt werden dürfen und sollen, sind sie nur darüber und in dem uneins, ob die Erkenntniss und Verehrung des wahren Gottes, und die Beobachtung der Gebote und Sitten hinreichend, oder ob die Beschneidung, und also die völlige Einverleibung in die Volksgemeinschaft unerlässlich sei. Mit andern Worten: die Einen halten es für hinlänglich, dass der gewesene Heide „Proselyte des Thors“ werde, die Andern aber fordern als unumgänglich zum Heil, dass er „Proselyte werde der Gerechtigkeit.“ Die Frage kommt also darauf hinaus, ob vollständige Ein-

verleibung in die jüdische Nation zum Heil unentbehrlich sei, oder nicht. Die strengere Ansicht bejaht, die mildere verneint diese Frage (1).

Aehnlich nun ist der Gegensatz, der innerhalb des Christenthums selbst anfangs stattgefunden hat. Nicht um das *Dass*, sondern um das *Wie* der Ertheilung des Heils an die Heiden handelte es sich. Ueber Ersteres waren Alle, auch die strengsten Judaisten, einverstanden. Aber das war die Streitfrage, ob die Heiden, wenn sie Jünger Jesu werden, zugleich dem mosaischen Gesetz und der Beschneidung sich unterwerfen, d. h. Juden werden müssten, oder ob ihnen dies erlassen werden könne. Um diese Frage handelte es sich bei der Zusammenkunft in Jerusalem um's Jahr 50, und diese Frage wurde dort im Sinn des Paulus entschieden (Apost. Gesch. XV. cf. Gal. II.). Aber nicht nur vor dieser Entscheidung, sondern auch nachher noch hat es allerdings strenge Judaisten gegeben, welche die Beschneidung, d. h. Uebernahme des Judenthums, von den Heiden, welche gläubig wurden, fordern zu müssen glaubten. „Man sah," sagt Neander (I. 85), „die Heiden, auch wenn sie an Jesum Christum glaubten, so lange sie nicht beschnitten waren und das Judenthum volksthümlich annahmen, doch nur als Gäste und Fremdlinge, als Proselyten des Thors an, betrachtete sie also als unrein, und mied das Zusammenleben und Essen mit Solchen, als etwas Verunreinigendes." Dies war also ihr Particularismus. Alle Menschen, auch Heiden, sollten Zugang zum Heil in Christo haben, aber nur durch Vermittlung des Judenthums. Und hiemit sind wir bei dem zweiten, eigentlich einzigen *Hauptcharakterzug* der streng judaisirenden Richtung angekommen, welcher darin besteht, dass sie die *fortdauernde*, *volle Verbindlichkeit des*

(1) Vom Standpunkt des Alten Testaments, wie überhaupt vom Standpunkt des Alterthums aus, hatte die strengere Ansicht Recht. Auch die Abneigung der Römer vor den religiones peregrinae, von rein staatlichem Gesichtspunkt aus, hatte den Grund, dass die fremden Religionen, wie Mäcenas dem August sagt, *ἀναπείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν* (Dio Cass. l. LII) und das Nationalgefühl untergraben. Mit Uebertragung der Religion wurde bei den alten Völkern, nicht bloss bei den Juden, sondern auch bei den Griechen und Egyptern, die ganze Volksthümlichkeit auf die zu bildenden Völker übertragen; und erst das Christenthum, das, seinem Wesen nach und ursprünglich schon, nicht die Religion Eines Volkes, sondern die Religion der Menschheit ist, hat sich von den Schranken der Volksthümlichkeit emancipirt.

mosaischen Gesetzes behauptete. Die judaisirenden Christen erkannten allerdings Jesum für den erschienenen Messias, sahen in Ihm die Verheissungen des Alten Bundes theils bereits erfüllt, theils der Erfüllung bei seiner Wiederkunft entgegenreifend (vergl. Hess a. a. O. I. 242 ff.), aber sie glaubten damit Nichts vom Gesetz und Alten Bund aufgehoben, sondern achteten Alles für bleibend, und zwar in Hinsicht Aller, Juden und Heiden, die an Jesum glaubten. Diese waren es, die den Heidenchristen die Beschneidung auferlegen, und z. B. die Galater unter das Gesetz bringen wollten; und sie beriefen sich zugleich auf die Urgemeinde. Ihnen galten Jacobus, Kephas und Johannes als die Säulen; namentlich war Jacobus ihre Autorität. Indessen muss man sich hüten, die Denkweise und Gesinnung solcher Leute ohne Weiteres den Judenaposteln zuzuschieben: „unmöglich kann die Beschränktheit der strengsten Judengläubigen ihre Lehrer, die Apostel, verdächtigen.“ (Schneckenburger a. a. O., S. 195, Anm.). Selbst wenn solche Judaisten sich ausdrücklich auf die Urgemeinde und die angesehenen Apostel beriefen, darf dies nicht sofort als baare Münze angenommen werden; haben wir doch in der Apostel-Geschichte selbst einen Fall, wo eine solche Berufung von den Aposteln selbst für eine unbefugte erklärt wird (XV. 24). Am ehesten scheint allerdings Jacobus, der Bruder des Herrn, auf diese Seite sich geneigt zu haben. Hiefür spricht seine Rede auf dem Apostelconcil, in welcher die stille Hoffnung durchschimmert, dass die Heiden die ihnen sich darbietende Gelegenheit, das Gesetz Mosis kennen zu lernen, benützen und zu seiner Zeit sich demselben freiwillig unterwerfen würden (vergl. Rothe, Anfänge, S. 314). Ferner weist darauf die Aeusserung des Jacobus sammt der Aeltesten der Gemeinde zu Jerusalem (Apost. Gesch. XXI. 20 ff.), wo von dem Gesetzeseifer der gläubigen Juden und von deren Verstimmtheit gegen Paulus die Rede ist, um ihn zu bewegen, mit der That zu beweisen, das er kein Feind des Gesetzes sei. Wenn aber auch einer von den δοκοῦντες στῦλοι εἶναι in seinem Gewissen strenger an das Gesetz gebunden war, so folgt doch (abgesehen davon, dass auch ein Jacobus seine κοινωνία mit Paulus feierlich anerkannte und bestätigte (Gal. II. 9) in keinem Fall daraus, dass sämmtliche Urapostel, dass namentlich ein Petrus und Johannes durchaus ebenso gesinnt gewesen wären (Credner, Einl. in's N. T. I. 625; Weitzel, Christl. Passafeier, 1848, 176 f.)

Jene angebliche Uebereinstimmung der älteren Apostel mit der engsten und schroffsten Gestaltung judaistischer Ansicht, kurz mit dem Ebionitismus, wird hie und da so weit geltend gemacht, dass man sich nicht scheut, zu behaupten: „das Christenthum würde, wenn es auf der von den Aposteln selbst (ausser Paulus) vertretenen Stufe stehen geblieben wäre, seine Losreissung vom Judenthum nie durchgesetzt haben. Es wäre voraussichtlich eine innerjüdische Lehrmeinung, eine jüdische Secte geblieben, und als solche entweder vom alten Judenthum im Lauf der Zeiten wieder resorbirt worden, oder, was die andere Möglichkeit ist, es hätte zwar über das gewöhnliche Judenthum die Oberhand gewonnen, aber nur in der Art, dass die Messianität Jesu sofort auch von den Juden, als jüdisches Dogma, anerkannt worden wäre. Es fehlte ihm in jener jüdischen Fassung alle Entwickelungsfähigkeit." (Schwegler, Nachapost. Zeit, I. 147). Nicht leicht ist eine ungeschichtlichere Behauptung aufgestellt worden, als diese letztere. Alles in der Welt ist entwickelungsfähig; nur das Urchristenthum soll das nicht gewesen sein. Dann müsste aber Paulus, dem der Verfasser das Verdienst, dem Christenthum erst zu seiner Entwickelung verholfen zu haben, zuschreibt, auf seinen Standpunkt durch einen Sprung gekommen sein und dem Christenthum seine Entwickelung schlechthin von aussen beigebracht haben! Zwar nimmt derselbe Gelehrte an einer andern Stelle obige Behauptung stillschweigend wieder zurück und setzt das Gegentheil, indem er sagt: „Es ist die *immanente* Dialectik des Judenthums selbst, das dialectische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, was sich — allerdings innerhalb der Denkformen und religiösen Anschauung jener Epoche — im Paulinismus vollzieht." (I. 155 f.) Indessen erscheint dies doch eigentlich nur als eine wider Willen durch die Wahrheit abgenöthigte Erklärung, indem, nach der sonst durch das Werk hindurchgehenden Ansicht, doch im Grund Paulus der factische Stifter des Christenthums, als eines principiell Neuen, sein soll. Es heisst einmal: „Mit diesem Gedanken (des Paulus) von der Selbständigkeit des Christenthums als einer καινὴ κτίσις ward dem Christenthum erst ein Princip selbständiger Entwickelung gegeben, der Odem eines neuen Lebens eingehaucht." (I. 152). Hat aber Paulus durch seinen Gedanken der καινὴ κτίσις dem Christenthum den neuen Lebensodem erst eingehaucht, so ist offenbar Paulus als eigentlicher Schöpfer des geistigen

Christenthums an Christi Statt gesetzt, und das bis dahin bestehende Urchristenthum zu einer blossen leblosen Form gemacht. Eine ebenso ungeschichtliche, als unwürdige Ansicht, gegen welche wohl Niemand stärkere und verwerfendere Einsprache erheben würde, als der demüthige Paulus selbst, den man auf Kosten Dessen ehren will, der allein der Herr und allein der Grund ist, neben welchen ein anderer nicht gelegt werden kann, — auf Kosten Jesu Christi, in dessen Namen das Leben gefunden zu haben, der grosse Apostel selbst bezeugt (Gal. II. 20). Doch wir müssen diese Ansicht auch wissenschaftlich prüfen, und auch so kann sie nicht Stand halten.

Für's Erste ist das ursprüngliche *Judenchristenthum* an und für sich nicht in seiner vollen Wahrheit gefasst, wenn man den Glauben, dass Jesus der erschienene Messias sei, als etwas so Untergeordnetes und Unbedeutendes ansieht. Allerdings mochte das eigenthümlich Christliche der ersten Jünger, mit Worten ausgedrückt, in dem einfachen Satz sich zusammenfassen lassen, dass Jesus der Christ ist. Aber eben dieser Satz ist innerlich betrachtet von einer sehr umfassenden Bedeutung und einer ausserordentlichen Tiefe. Wohl war das Prädicat des Satzes zunächst ein bekannter alttestamentlicher Begriff; aber schon das, dass ein Israëlite auf „den Trost Israëls wartete," (Luk. II. 25) und die Hoffnung auf den verheissenen Messias festhielt, und zwar in einer Zeit, wo die grosse Mehrzahl gegen die Verheissung gleichgültig geworden war, — ging aus einer Gesinnung des Gottvertrauens und gläubiger Frömmigkeit hervor, welche hoch angeschlagen werden muss. Und dann, was die Hauptsache ist: woher der Glaube und die Ueberzeugung, dass gerade dieser Jesus von Nazareth in der That der erwartete Messias sei? — Das kam offenbar von dem Eindruck, den die Persönlichkeit Jesu auf die Gemüther gemacht hatte. Und dieser Eindruck musste um so gewaltiger, ergreifender und nachhaltiger sein, je grösser die Hindernisse waren, die sich dieser Ueberzeugung in den Weg stellten, nämlich die Verkennung Jesu und besonders der schmähliche Tod, den Er erduldet hatte. Das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, von welchem Paulus öfters redet, ist wahrlich nicht für ihn allein, sondern für alle Jünger vor ihm auch schon vorhanden gewesen. Um nun über dieses σκάνδαλον in zweifelloser Gewissheit sich hinwegzusetzen, war theils ein, das Gemüth ganz hinnehmender Eindruck der Persön-

lichkeit Jesu, theils eine Thatsache erforderlich, welche jenem Aergerniss das Gegengewicht zu halten im Stande war, wie die Auferstehung Jesu. Dieser Glaube nun, dass Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, der Demüthige und Sanftmüthige, der Christ sei, einmal gefasst und festgehalten, musste schon die Wirkung haben, dass die bisher gang und gebe Vorstellung des zu erwartenden Messias durch die Wirklichkeit des erschienenen Jesu in manchen, und nicht unwesentlichen Zügen, umgestaltet wurde, was schon eine nicht geringfügige innerliche Abweichung der gläubigen Israëliten von den an Jesum nicht glaubenden Juden mit sich brachte. Ferner musste durch die Ueberzeugung, dass die alttestamentlichen Verheissungen in Jesu erfüllt sind, die ganze religiöse Welt- und Geschichtsanschauung der Jünger nach und nach eine völlig andere werden, als die der rein noch auf alttestamentlichen Boden stehenden Israëliten (1). Endlich, um nochmals darauf zurück zu kommen, liegt es in der Natur der Sache, dass die in der Erinnerung festgehaltene, und lebendig aufbewahrte Anschauung der Persönlichkeit Jesu — von welchem Schwegler selbst wenigstens so viel zugibt, dass „die Vergeistigung und Verklärung des Judenthums, namentlich des Messiasbegriffs, in allen Fällen auf Ihn selbst zurückgeführt werden müsse (I. 148 Anm.) — innerlich umwandelnd, vergeistigend und befreiend nachwirken musste. Aus dem Bisherigen folgt nun unzweifelhaft, dass selbst bei denjenigen Jüngern, welche mit Wissen und Willen noch ganz auf alttestamentlichem Boden standen, und als Christen nur das ächte Israël zu sein sich bewusst waren, doch in dem Glauben, dass Jesus der Messias sei, schon ein lebendiger, fruchtbarer, treibender Keim zu freierer, geistigerer Entwickelung gegeben war. Insofern ist gewiss ganz richtig, was Zeller (Aphorism. über Christenth., Urchrist. u. s. w. in Schwegler's Jahrb. d. Gegenwart, 1844, S. 514) sagt: „Die paulinische Richtung hatte im Lager des Gegners selbst (des Ebionitismus) ihre Verbündeten, nämlich die innere Kraft des christlichen Princips,

(1) Vergl. Baur, Paulus, S. 42: «Schon dieser einfache, noch unentwickelte Glaube (an Jesum als den Messias) schloss einen in das jüdische Bewusstsein gekommenen Riss in sich, welcher nothwendig Judenthum und Christenthum immer weiter von einander trennen musste.»

das sein angeborenes Wesen auch in seiner ebionitischen Verpuppung nicht verläugnen konnte, vielmehr zur Sprengung dieser Hütte hindrängen musste.〃 Sonach war auch in dieser, vom Judenthum entlehnten Urform des Christenthums die christliche Psyche, wenn auch noch verhüllt, schon vorhanden, sodass sie nur durchbrechen und zu Tage kommen musste, wozu allerdings Paulus das Werkzeug war.

Gehen wir aber von Paulus aus, so kommen wir auf dasselbe Ergebniss, wie in dem unmittelbar Vorhergehenden, wo wir von dem Judenthum ausgingen. Sobald wir die Denkungsart und Gesinnung des Paulus in ihrer vollen, geschichtlichen Wirklichkeit nehmen, ohne sie durch Steigerung oder Abschwächung zu entstellen, so erkennen wir, dass dieselbe mit der judenchristlichen Denkungsart, auch diese in ihrer wirklichen Gestalt und ihrem geschichtlichen Wesen aufgefasst, nicht einen Gegensatz bildet, noch in einem Verhältniss zu derselben steht, wonach Geist und Leben nur auf Pauli Seite, auf der andern aber nur todter Buchstabe und engherziges Wesen wäre. Freilich, wenn es sich so verhielte, dass 〃Paulus den Ueberlieferungen vom Leben und der Geschichte Christi nichts verdanken wollte, und doch andererseits seine ἀποκαλύψεις im Wesentlichen nichts Anderes sein könnten, als psychologische, phänomenologische Processe;〃 wenn es wahr wäre, dass 〃seine Auffassung des Christenthums im Ganzen frei und aussergeschichtlich sei,〃 (Schwegler, I. 155) so läge der schroffste Gegensatz des paulinischen Christenthums, als eines aussergeschichtlichen, gegen das damals überlieferte geschichtliche Christenthum unverkennbar vor. Allein der so aufgefasste Paulus ist eben nicht der wirkliche, sondern ein eingebildeter und entstellter Paulus, und wir berufen uns einfach auf unsere früher gegebene Entwickelung des paulinischen Evangeliums, zum Beweiss, dass dasselbe keineswegs vom geschichtlichen Christenthum losgerissen, sondern vielmehr auf dasselbe gebaut ist. Namentlich erinnern wir daran, wie stark Paulus die übereinstimmung seiner Lehre mit der der andern Apostel behauptet (1 Kor. XV. 11), wie sehr er den Glauben und das Heil von der Verkündigung des Worts, also von der geschichtlichen Mittheilung und Ueberlieferung abhängig macht (Röm. X. 17); wie er sich bei allen Hauptwahrheiten auf die Schrift, das Alte Testament in Verheissung und Gesetz stützt (Röm. III. 21), wie sein Begriff

der δικαιοσύνη in dem Boden des Alten Testaments wurzelt, wie endlich gleichsam der Schwerpunkt seines christlichen Bewusstseins in die Zukunft fällt — Thatsachen genug, die nicht nur beweisen, dass die Anschauung des Apostels Paulus noch auf dem Alten Testamente ruht, dass seine Denk- und Anschauungsweise von jüdischen Elementen durchdrungen war (vergl. Baur a. a. O. 485; Schwegler, I. 154), sondern eben so viele Belege wesentlicher Uebereinstimmung seines Evangeliums mit dem der übrigen Apostel sind. Und was die Hauptfrage betrifft, in welcher die eigentlich judaistische Gesinnung von der paulinischen sich scheidet, die Beschneidung, so hätte Paulus gegen den Satz der streng judaisirenden Richtung: Die Beschneidung sei zum messianischen Heil schlechthin nothwendig, einen unversöhnlichen Gegensatz nur dann aufgestellt, wenn er dagegen behauptet hätte: Die Beschneidung ist mit dem messianischen Heil schlechthin unverträglich. Bei dem letzteren Satz wäre auf die Beschneidung eigentlich ebenfalls ein sittlicher Werth gelegt, wie bei dem ersten; nur das eine mal in negativer, das andere mal in positiver Weise. Allein dies war die Ansicht des Paulus in der That nicht. Die Stelle Gal. V. 2 lautet zwar, dem Buchstaben nach, so, kann aber, dem Zusammenhang nach, nicht anders als so verstanden sein, dass die Beschneidung, sofern sie als unumgängliche Bedingung des Heils übernommen wird, nicht aber an und für sich, mit der Erlösung durch Christum unvereinbar sei. Dem Paulus ist die Beschneidung, wie überhaupt alttestamentliche Sitte, etwas, im Verhältniss zum Christenthum, rein untergeordnetes. Beschneidung ist nichts und Vorhaut ist nichts (1 Kor. VII. 19) d. h. beide helfen nichts, aber schaden auch nichts an und für sich; beide sind etwas Aeusserliches, worauf nichts ankommt, indem das πνεῦμα allein gilt. Allerdings hat erst Paulus durch die Gnade, die ihm gegeben war, die Wahrheit des Evangeliums tiefer erfasst, die Herrlichkeit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, heller erschaut, Christum als das Ende des Gesetzes aufgezeigt und die christliche Freiheit vollkommener errungen, in der Erlösung durch Christum eine neue Schöpfung erkannt und, dem Buchstaben gegenüber, den lebendigmachenden Geist entschiedener erlebt und vertreten. Aber mit alle dem hat er nicht etwas schlechthin Neues selbst gegeben und geschaffen und steht damit nicht in einem Gegensatz gegen das Evangelium, wie es vor ihm galt und von den

Aposteln verkündigt wurde. Vielmehr war er nur dazu berufen, und wurde durch die besondere Leitung seines Lebens, so wie durch das eigenthümliche χάρισμα des Geistes und der Gnade Jesu Christi, das ihm ertheilt ward, dazu ausgerüstet, um Keime der Wahrheit und des Lebens, die bis dahin in dem Evangelium mehr verhüllt geschlummert hatten, zur Entwickelung zu bringen, und das, den persönlichen Jüngern Jesu selbst noch nicht bewusste, innere Wesen des Christenthums herauszukehren. Mit andern Worten: er hat das Christenthum nur insofern fortgebildet, als er dasjenige für das Bewusstsein ausgesprochen hat, was an sich thatsächlich in demselben lag (1).

Wir halten also den Satz, als einen durch unsere ganze bisherige Untersuchung erhärteten fest: dass das Evangelium, welches Paulus sein Evangelium nennt, bei aller Eigenthümlichkeit, doch im Wesentlichen übereinstimme mit dem, von den übrigen Aposteln bis zu seiner Zeit gepredigten. Das Evangelium des Paulus steht mit dem der andern Apostel weder in völliger Identität, noch in durchgängigem und wesentlichem Gegensatz. Diese beiden Ansichten sind gleich unwahr. Es ist geschichtlich nicht zu rechtfertigen, wenn man geglaubt hat, die alten Apostel hätten über Gesetz und Evangelium, über Juden- und Heidenwelt ganz die paulinischen Grundsätze getheilt; aber es ist ebenso ungeschichtlich, wenn man neuerdings behauptet hat, und eine neue, angeblich allein richtige An-

(1) Den letzteren Satz hat C. Plank in die Abhandlung über Judenthum und Urchristenthum (in Zeller's Theol. Jahrb., 1847, II., S. 258 f.; III., S. 409 f.) gegen Schwegler mit richtigen Blicken vertheidigt, was wir mit Vergnügen anerkennen, wenn wir uns auch keineswegs alles dort Entwickelte aneignen können. — Es ist erfreulich, dass die Zeugnisse wider den Irrthum vom « Ebionitismus des Urchristenthums, » gerade auch von Seiten derjenigen sich mehren, welche selbst zur Baur'schen Schule gehören oder wenigstens ihr nicht ferne stehen. Wir meinen hier besonders Ritschl's neues gelehrtes Werk: Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1850, mit dem wir in vielen Punkten mit Freuden übereinstimmen, und dem wir manche Förderung verdanken; sodann die Abhandlung von K. R. Köstlin: Zur Geschichte des Urchristenthums, Theol. Jahrbücher, 1850, 1 und 2, welche den Einseitigkeiten der Schwegler'schen Geschichtsconstruction mit entschiedenem Wahrheitssinn entgegentritt, während sie allerdings sämmtliche kritische Ansichten Baur's über die kanonischen Bücher des Neuen Testaments ungeprüft als Axiome vorauszusetzen befangen genug ist.

schauung des Urchristenthums auf den Satz hat gründen wollen: dass Paulus mit den Ansichten und Grundsätzen der Urapostel in den wesentlichsten Punkten durchgehends im Widerspruch gewesen sei. Die Wahrheit liegt zwischen diesen beiden äussersten Ansichten in der Mitte. Die Geistesrichtung des Apostels Paulus und die der Judenapostel waren nicht der Art, dass sie sich gegenseitig ausgeschlossen hätten. Vielmehr waren sie auf mannigfaltige Weise in einander geschlungen, und die Apostel selbst fanden sich in ebenso freier und selbständiger, als wesentlich harmonischer Stellung zu einander. Der Grundton bei Allen ist einer und derselbe, nämlich der lebendige Glaube an Jesum von Nazareth, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, welcher der den Vätern verheissene Messias, der Herr und der einzige Grund des Heils ist. Dabei fanden aber doch mancherlei Unterschiede Statt. Einmal in Betreff der *Person Christi.* Die älteren Apostel, die persönlichen Jünger Jesu, „die mit Ihm gewesen waren die ganze Zeit über, welche der Herr Jesus unter ihnen war aus- und eingegangen" (Ap. Gesch. I. 21), bewahrten den empfangenen Eindruck der Person ihres Meisters, wie sie denselben empfangen hatten, und überlieferten die durch Leben und Wort Jesu empfangene Offenbarung in möglichster Treue. Paulus dagegen, der nicht Augenzeuge, nicht persönlich Jünger Jesu während seines Wandels auf Erden gewesen, sondern erst von dem erhöhten Herrn später berufen worden war und innerlich Offenbarungen von Ihm erhalten hatte, erschaute mit einem, weniger durch das äusserlich Wahrgenommene gebundenen Geistesauge die Herrlichkeit Jesu, des Sohnes Gottes, klarer und durchdringender, als jene bis dahin vermocht hatten. Was sodann das *Werk Jesu* oder die Begründung des Heils durch sein persönliches Thun und Leiden betrifft, so war für die Urapostel die *Auferstehung* des Herrn bei weitem die wichtigste und entscheidendste Thatsache, sofern das „Aergerniss" des schmählichen Kreuzestodes damit für sie aufgehoben und Jesus als der Herr und Christ thatsächlich erwiesen war, Paulus hingegen, der jene wichtigen Ereignisse nicht in gleicher Stellung, nicht mit gleicher Bewegung und Theilnahme mit erlebt hatte, fasst zwar die Auferstehung Jesu, als heilsbegründende Thatsache, ebenfalls in ihrer Wichtigkeit auf, stellt aber den *Tod* Jesu, als versöhnende und erlösende That, weit mehr in den Vordergrund, als jene. Dies hängt mit einem dritten Punkt

wesentlich zusammen, nämlich dass Paulus, der ein Verfolger der Gemeinde Christi gewesen war, demungeachtet vom Herrn zu seinem Jünger berufen ward. Die persönliche Erfahrung, die er hiebei von der unverdienten Gnade Christi gegen den Sünder machen durfte, ergriff ihn so tief, dass *Sünde und Gnade* für ihn die beiden Grundanschauungen und die Achse der Wahrheit in Christo wurden. Das brachte zugleich mit sich, dass für seine Anschauung sowohl sein persönlicher Lebensgang, als die ganze Geschichte der Menschheit sich in die zwei Hälften — die Zeit vor und nach Christo — theilte. Dieser Gegensatz aber trat für die übrigen Apostel, deren Lebensgang im Verhältniss zu Christo mehr ein allmähliger, stetiger und gleichartiger gewesen war, nicht so stark hervor, als für Paulus. Was endlich das *Verhältniss des Evangeliums zum Alten Bund* betrifft, so blieben die älteren Apostel, wie sie ihren Wirkungskreis, wenigstens bis auf einen gewissen Zeitpunkt, vorzugsweise unter dem Volk Israël als „Apostel der Beschneidung" fanden, so auch, ihrer Lehre und ihrem Wandel nach, dem Alten Testament so weit getreu, als sich mit dem Glauben an Jesum, den alleinigen Retter und Heiland, irgend vertrug. Dagegen wurde Paulus durch die Art seiner Berufung, durch die inneren Erlebnisse von Sünde und Gnade, welche er machte, und durch den, ihm vom Herrn zugewiesenen Wirkungskreis, als Heidenapostel, darauf geführt, das Evangelium aufzufassen als die Kraft Gottes zum Heil für *Alle*, die da glauben, Juden wie Heiden; Christum zu erkennen als das Ende des Gesetzes; die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben im Gegensatz gegen die vermeintliche Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes zu predigen, und die Erlösung durch Christum, als neue Schöpfung, darzustellen; d. h. mit *einem* Wort, das Christenthum vom Judenthum zu lösen. Damit war aber nicht ausgeschlossen, dass er, übereinstimmend mit den übrigen Aposteln, bei der Predigt des Evangeliums und der Entwickelung seiner Wahrheit eben auf das Alte Testament sich stützte und für seine Person dem Gesetz gemäss wandelte, während die andern Apostel ihrerseits über die Berufung der Heiden in's Reich Gottes und über Verwerfung judaistischer Zumuthungen an die Heidengläubigen mit Paulus einig waren.

So schlossen denn die Richtungen von beiden Seiten einander nicht aus, vielmehr ergänzten sie sich gegenseitig. Wir finden Mannigfaltigkeit bei Ueber-

einstimmung und Einheit im Unterschied zwischen Paulus einerseits und den älteren Aposteln andererseits. Wir erkennen „den *einen* Geist in den mancherlei Gaben, den *einen* Herrn in den mancherlei Aemtern, den *einen* Gott in den mancherlei Kräften und Wirkungen.“ 1 Kor. XII. 4 ff.

VIERTER ABSCHNITT.

Die Lehre der übrigen Apostel, wie sie, nach dem Tode des Paulus in Schriften ausgeprägt worden ist.

Die apostolischen Schriften, welche uns, abgesehen von den Werken des Paulus, im Kanon des Neuen Testaments erhalten sind, lassen sich, was die Lehre betrifft, unter drei Typen zusammenfassen, welche mit den Namen „Jacobus, Petrus und Johannes“ bezeichnet sind. Betrachten wir jeden für sich.

ERSTES CAPITEL: JACOBUS.

Indem wir den Brief Jacobi zu Grunde legen, setzen wir als Thatsache voraus, dass derselbe ächt, d. h. wirklich von Jacobus, dem leiblichen „Bruder des Herrn,“ der nicht Apostel, aber Vorstand der Gemeinde zu Jerusalem war, verfasst ist. Wir berufen uns hiefür auf die unbefangene Erörterung Kern's: Der Brief Jacobi, untersucht und erklärt 1838, so wie, in Betreff der Person für sich, auf Stier's: Einleitung zu seinem Brief Judae, 1850. Gegen Baur (Paulus, S. 677 ff.) und Schwegler (Nachap. Zeit, I. 413 ff.) bemerken wir nur so viel: Beide argumentiren gegen die Aechtheit des Briefes aus dem Inhalt, der ihnen nicht ebionitisch genug ist (Baur, S. 689; Schwegler, S. 418), wobei sie einen selbstgemachten Maassstab apostolischen Ebionitismus anlegen, was eine unverkennbare petitio principii ist. Sodann folgt aus der Benützung der

Briefe Pauli so wie des Hebräerbriefs durch Jacobus, falls dieselbe erwiesen werden kann, durchaus noch nicht, dass der Brief nicht ächt sein könne.

Suchen wir das Eigenthümliche an christlicher Anschauung und namentlich die Grundgesinnung und Richtung, welche sich durch den Brief hindurchzieht, herauszuheben, so springt in die Augen, dass die praktisch-christliche, die sittliche Richtung vorherrschend ist. Der lebendige, treibende Hauptgedanke ist, wie Baur (Paulus, S. 692) treffend beobachtet hat, dieser: das *Christenthum*, das christliche Leben, muss *ein Ganzes*, etwas Vollständiges und Vollendetes (τέλειον) sein, nichts Halbes, Getheiltes, Leeres (δίψυχος I. 8; IV. 8; κενὸς, μάταιος II. 20; I. 28). Die Person des Christen soll τέλειον sein (III. 2, besonders I. 4). Wie Gottes Gabe an sich, wie das Gesetz der Freiheit τέλειον ist (I. 17, 25), so muss auch die πίστις des Christen τέλειος werden, was durch die Werke geschieht (II. 22); das ἔργον selbst aber soll ebenfalls τέλειον sein (I. 4), darum darf nicht *ein* Stück des Gesetzes dahinten bleiben (II. 11), weder Hören ohne Thun, noch Reden ohne Thun, ist genügend (I. 22; II. 12).

Entsprechend nun seiner praktischen, ethischen Richtung, bezeichnet Jacobus das Christenthum als νόμος, was allerdings alttestamentlich lautet. Allein einmal gilt ihm (vergl. Baur a. a. O. S. 689) nicht das Ceremonialgesetz, sondern nur das ewige sittliche im Gesetz, sodann macht er auch selbst die deutliche Bemerkung, dass das Gesetz welches er meint, der νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας ist (I. 25), d. h. dieser νόμος ist an sich betrachtet, objectiv, vollkommen (offenbar zum Unterschied von dem an sich noch unvollkommenen Gesetz des Alten Bundes); für's zweite ist es, subjectiv betrachtet, ein Gesetz der Freiheit, das also nicht knechtet und unterjocht, sondern innerlich befreit; und das ist offenbar nicht jüdisch, sondern ächt uud rein christlich.

Wiewohl Jacobus in seinem Schreiben nicht sowohl den Glauben zu gründen, als vielmehr denselben zur sittlichen Vollendung anzuleiten und den Mängeln des Glaubenslebens seiner Leser abzuhelfen beabsichtigt, so finden wir doch in demselben gelegenheitliche Zeugnisse seines Glaubens, welche deutlich genug sind (1).

(1) Vergl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2te Aufl, 1845, I. 95 f.

Jacobus nennt sich θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος (I. 1); er nennt Jesum κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς (II. 1; V. 7, 8); erkennt Ihn als den Messias und Herrn, der einst wiederkommen wird zum Gericht und zur Seligkeit der Seinen (V. 7 f. ἡ παρουσία τοῦ κυρίου), und das Letztere fällt um so mehr in's Gewicht, wie selbst bei Paulus das Warten auf den wiederkehrenden Herrn, als das specifisch Christliche erscheint (1 Thess. I. 10). Aber schon in der Gegenwart ist Christus ὁ κύριος τῆς δόξης (II. 1), d. h. ein Herr von göttlicher Majestät und Herrlichkeit, — ein umfassender und hoher Begriff! Man setzt häufig voraus, Jesus sei dem Jacobus nur „der rechte Lehrer des Gesetzes," z. B. Lutz, Biblische Dogmatik, S. 381; allein so hoch ihm Christus als Lehrer steht, wie aus den häufigen Anführungen von Worten Jesu im Brief sich schliessen lässt, so weist doch obige Stelle unwidersprechlich auf die königliche Würde und Wirksamkeit Jesu hin. Hingegen ist der Wahrheit gemäss anzuerkennen, dass neben dem prophetischen und königlichen Amt Christi das sogenannte hohepriesterliche, das Werk der Versöhnung, namentlich Jesu Versöhnungstod, nirgends im Brief ausdrücklich hervorgehoben ist.

Dagegen ist ebenso wichtig, als ächt christlich was Jacobus I. 18 von der *Wiedergeburt* sagt: „nach seinem Willen hat uns Gott gezeuget durch das Wort der Wahrheit, damit wir würden Erstlinge seiner Kreaturen." Somit ist ihm die Bekehrung eine neue Geburt, eine zweite Schöpfung Gottes; das Mittel derselben ist das Wort der Wahrheit, d. h. das Evangelium Christi (1), das also ein schöpferisches Wort ist. Zweck dieser neuen Geburt ist, dass wir Erstlinge aller Kreatur werden. Das Christenthum ist in der That dem Jacobus „Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprinzips," s. Neander, Apost. Zeitalter, II. 663.

Gehen wir auf die Auffassung des christlichen Lebens näher ein, so werden wir auf den *Glauben im Verhältniss* zu den *Werken* geführt. Hier berücksichtigt man öfters blos die polemische Erörterung II. 14 ff., ignorirt dagegen

(1) Dass der λόγος ἀληθείας hier nichts anderes sei, als das Wort des alttestamentlichen Gesetzes, hat Ritschl (Altkath. Kirche, S. 152 f.) zwar behauptet, aber nicht bewiesen; der ganze Charakter des Briefs spricht vielmehr für das Gegentheil.

andere Stellen. Daraus erklärt es sich dann, wie z. B. Baur sagen kann: „bei Jacobus wird dem Glauben alles Praktische abgesprochen und nirgends darauf hingewiesen dass er das Prinzip der ἔργα ist.“ (Paulus, S. 680, 682). Dies ist völlig unrichtig, denn aus I. 3, 6; II. 1, 5; V. 15 ist klar zu ersehen, nicht nur, wie hoch Jacobus den Glauben stellt, sondern namentlich auch, wie er die πίστις in immanenter Einheit mit ὑπομονῇ und ἔργον, auch mit dem Gebet auffasst, wie ihm der Glaube etwas Grosses und Herrliches ist, das den Menschen hebt (πλούσιοι ἐν πίστει II. 5). Aber weil Jacobus, seiner Grundrichtung gemäss, durchaus nichts Halbes und Einseitiges, sondern etwas Ganzes und Vollkommenes fordert, so dringt er nachdrücklichst darauf, dass die πίστις τελεία sein soll, und eine πίστις τελεία ist ihm eben die πίστις συνεργοῦσα τοῖς ἔργοις II. 22. Auch dürfen wir nicht übersehen, dass jene viel erörterte Polemik wider den vorgeblichen und todten Glauben keineswegs für sich schon ein Hauptzweck des Briefes ist, wie denn auch Baur ausdrücklich anerkennt, dass jener antithetische Abschnitt nicht der Hauptzweck, sondern nur ein Theil des überhaupt durchaus praktischen, aus Ermahnung und Belehrung bestehenden Inhalts unseres Briefes sei (a. a. O. S. 689, 691 f.) (1).

Jacobus verwirft II. 14 ff. den von Manchen bloss *vorgegebenen* Glauben und beweist, dass der ächte, den Christen rechtfertigende und seligmachende Glaube ein thätiger sei, während der ohne Werke vorhandene angebliche Glaube nur ein todter, nichtiger und werthloser ist. Dass diese Erörterung eine polemische ist, darüber besteht gar kein Zweifel. Dass sie aber nicht (wie Neander, Schneckenburger u. A. annehmen) gegen eine jüdische Verirrung, nämlich gegen einseitige Hochschätzung monotheistischer Religionserkenntniss, sondern gegen eine unter Christen sich findende Ansicht von der Rechtfertigung und vom Glauben ge-

(1) E. Pfeifer hat kürzlich in den Studien u. Krit. 1850, I., S. 163 ff. den inneren Zusammenhang des Briefes beleuchtet, um ihn als einen stetigen und geordneten aufzuzeigen, und hat dabei namentlich von dem Abschnitt II. 14 ff. aus seinem Zusammenhang mit den Ermahnungen und Warnungen I. 21, so wie mit II. 1 ff. nachzuweisen gesucht, dass derselbe keine polemische Beziehung auf fremde Lehre habe. Dieser Nachweis scheint nicht ganz gelungen zu sein, sofern auf den Zusammenhang eher ein zu grosses Gewicht gelegt ist, während der Abschnitt für sich selbst spricht.

richtet sei, — das ist von Kern (a. a. O. S. 67 ff.), unseres Bedünkens, überzeugend dargethan worden. Jedenfalls dürfen wir nicht vergessen, dass Jacobus durchweg das Leben und praktische Verhalten der Christen vorzugsweise beachtet, und so auch in dieser Sache nicht irgend einen Lehrbegriff an und für sich, sondern eine sittliche Gefahr im Auge hat, dass es sich ihm um die Führung der Seelen auf dem Weg zur Seligkeit handelt. Ueber das Verhältniss der Polemik II. 14 zu Paulus s. unten.

Demselben Typus, von welchem der Brief Jacobi der vollständigste und reinste Abdruck ist, und den wir den judenchristlichen nennen können, gehört auch der kleine Brief Judae und das Evangelium des Matthaeus an. Der *Brief des Judas*, welcher sich selbst den Bruder Jacobi nennt (I. 1), obwohl viel später als der Brief Jacobi verfasst, hat bei seiner nachdrücklichen ernsten Warnung vor den gottlosen, unheiligen Verführern der letzten Zeit stets das Gericht und die Wiederkunft des Herrn näher oder ferner vor Augen, welcher denen, die Ihm treu bleiben, Barmherzigkeit erweisen wird (Vs. 21 cf. 14). Auch er, wie Jacobus, betrachtet Jesum vorzugsweise als Herrn, als Gebieter und König (Vs. 4), wogegen sein Versöhnungsamt und Versöhnungswerk nicht ausdrücklich erwähnt ist.

Endlich schliesst sich das *Evangelium Matthaei* insofern an, als es, wie Jacobus in seinem Brief, ausschliesslich Gläubige aus Israël vor Augen hat, und diese von der Messiaswürde Jesu durch den Nachweis über die Erfüllung der Weissagungen des Alten Testaments an Ihm überzeugen will. Wenn aber auch, laut des Evangelium Matthaei, Jesus das mosaische Gesetz nicht aufheben, sondern vielmehr erfüllen will (V. 17 f.), und nicht gegen das Gesetz, nur gegen pharisäischen Missverstand und Missbrauch desselben sich ausspricht (V. 21 ff.; XXIII. 1 ff.): so liegt doch eine über den Standpunkt des Gesetzes selbst weit hinausgehende Potenz darin, dass, laut desselben Evangeliums, „des Menschen Sohn,“ d. h. Jesus der Messias, Glauben an seine Person als den Sohn Gottes fordert (XVIII. 6; XVI. 15 ff.); dass Er als Weltrichter nicht nur einst wiederkommen wird (XIX. 28; XXIV. 30 f.; XXV. 31 ff.; XXVI. 64), sondern auch jetzt schon Vollmacht hat Sünden zu vergeben (IX. 6 cf. XXVIII .18), und insbesondere, dass gerade von dem Verhalten gegen seine Person, Bekenntniss oder Verleugnung, Nachfolge oder Weichen von Ihm u. s. w., das endliche Heil oder

Unheil abhängen wird (X. 32 f.; XIX. 29; XXV. 34 ff. vergl. XII. 49 f.). Und gleicher Weise führt auf eine höhere Ansicht als die gewöhnlich gesetzliche der an einigen Stellen bei Matthaeus zu Tage gelegte Grundsatz Jesu, dass zu der Gerechtigkeit des Reichs Gottes Wiedergeburt die unerlässliche Bedingung sei, z. B. in der ebenso gewöhnlich übersehenen als weit reichenden und tief gehenden Stelle (XV. 13 vergl. XVIII. 3). Der gleiche Charakter liegt auch darin, dass, obwohl Jesu „nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israël gesendet ist" (XV. 24) und Er seinen Jüngern das erste Mal ebenfalls nur unter diese sendet, heidnische Grenzgebiete und selbst samaritische Städte ihnen verbietet (X. 5 f.), Er doch dem ungläubigen Israël droht, dass das Reich Gottes von ihm genommen und den Heiden gegeben werden solle (XXI. 43 cf. VIII. 11 f.), und am Ende, vor seiner Himmelfahrt, die Apostel ausdrücklich beauftragt, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und zu taufen (XXVIII. 19 f.).

ZWEITES CAPITEL: PETRUS.

Um das Evangelium, wie es der Apostel Petrus in späterer Zeit predigte, kennen zu lernen, halten wir uns an den, von jeher als ächt und kanonisch anerkannten, nur erst in neuerer Zeit aus, wie uns scheint, unzulänglichen Gründen angefochtenen ersten Brief (1), indem wir den zweiten, der von Anfang an zu

(1) Der erste Brief Petri ist theils wegen seines Mangels an individuellen und persönlichen Beziehungen in Hinsicht des Verfassers sowohl als der Leser, theils wegen seines angeblich wenig ausgeprägten und minder originellen Lehrinhaltes, neben mehrfachen paulinischen Anklängen, dem Petrus abgesprochen worden. Das erstere Bedenken verliert an Gewicht, wenn wir, der Ueberschrift zufolge, annehmen, das Petrus den Brief nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern (wie er denn mit sechs anderen eine ἐπιστολὴ καθολικὴ οἱονεὶ ἐγκύκλιος heisst) an einen ganzen Kreis von Gemeinden in mehreren Landschaften Kleinasiens, welche er zudem nicht selbst gegründet hatte, gerichtet habe. Der Lehrinhalt aber erregt natürlich um so stärkere Bedenken, je stärker und schroffer die Vorurtheile von ebionitischer Richtung des Petrus sind, die man mitbringt. In Betreff der angeblichen paulinischen Anklänge ist die Erinnerung Schleiermacher's (Werke, Band 8, Einleitung in's N. Test., S. 402 ff.) gewiss höchst besonnen und treffend: « Man muss sehr vorsichtig sein, zu bestimmen, was, der Sprache wegen, für ein Produkt der paulinischen Schule gehalten werden

den Antilegomenen gehörte, ausser Betracht lassen, ohne damit über denselben ein Urtheil aussprechen zu wollen.

Der ganze *Lehrgehalt* des Briefes bezieht sich auf den Zweck desselben: die Christengemeinden Kleinasiens unter, theils gegenwärtigen, theils bevorstehenden, Leiden und Verfolgungen in Glauben und Geduld zu stärken. Diesem Zwecke dienen sowohl die sittlichen Ansprachen, namentlich die Ermahnung, ein gutes Gewissen zu bewahren, damit nicht die Verfolgung eine gerechte und wohlverdiente werde, — als die lehrhaften Bemerkungen in unserem Brief. Derselbe unterscheidet sich nämlich von dem Brief Jacobi, bei sonstiger grosser Verwandtschaft, besonders hinsichtlich des vorherrschenden alttestamentlichen Tons, wesentlich dadurch, dass die sittlichen Ansprachen weit mehr als in jenem mit den eigenthümlichen christlichen Glaubenswahrheiten verbunden sind.

Der Hauptgedanke des Briefes scheint uns zu sein die unauflösliche Verbindung und *Aufeinanderfolge* von *Leiden und Herrlichkeit*, wie im Leben Jesu, so in dem des gläubigen Christen. Petrus erinnert daran, dass der Geist Christi, der in den Propheten war, schon damals vorherbezeugt habe τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας I. 11. „Es ist besser," ruft er seinen Lesern zu, „über dem Gutesthun zu leiden, wenn es so Gottes Wille sein sollte, als über dem

müsse. — Es ist eine nothwendige aber schwierige Aufgabe, zu unterscheiden, was gerade bestimmt paulinisch ist, und was seinen Grund nur in dem Uebergegangensein des Christenthums in die ausserjüdischen Elemente hat. — Bedenken wir, wie vielen Antheil Paulus an der Verbreitung des Christenthums in überwiegend hellenischen Gegenden hatte, wie seine Briefe wahrscheinlich das erste Schriftliche griechisch-christlichen Inhalts waren: so müssen wir wohl annehmen, dass er einen grossen Einfluss auf die Bildung der griechischen Sprache für christliche Gegenstände hatte, und dass diejenigen, die nachher in seine Fusstapfen traten, von dem Idiom, was sich auf diese Weise bildete, sich schwerlich weit entfernen konnten. — Und wer vollends ursprünglich aramäisch Gesprochenes in das Griechische zu übertragen hatte, konnte um so weniger sich von der paulinischen Sprache entfernt halten.» Ueberdies kann, wer an der Aechtheit der Briefe an die Epheser und Colosser zu zweifeln noch keine hinlänglichen Gründe hat, der Annahme Hug's (Einl., S. 160) welcher auch Thiersch (Versuch zur Herstellung des hist. Standpunktes für die Kritik der N. T. Schriften, 1845, S. 274 f.) folgt, beistimmen, dass Petrus, als er nach Paulus an Gemeinden in denselben Provinzen schrieb, seine Briefe vor Augen gehabt habe.

Bösesthun, denn auch Christus ist einmal um unserer Sünden willen gestorben, — damit Er uns Gott zuführe, indem Er getödtet wurde nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist" III. 17 f. Noch deutlicher tritt jene Einheit hervor, wo der Apostel ermunternd sagt: "wie ihr an den Leiden Christi Theil habt, so freuet euch, damit ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch hoch erfreuen dürfet," IV. 13, vergl. V. 10; und er selbst nennt sich, dem entsprechend: *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός.* V. 1.

In dieser, mit dem praktischen Hauptzweck des Briefes unmittelbar zusammenhangender Idee der göttlich geordneten Einheit von Leiden und Herrlichkeit bei Christo und seinen Gliedern, liegt sowohl in Hinsicht der Person Christi und seines Erlösungswerkes, als in Hinsicht der Aneignung des Heils, des Christenglaubens und der Christenhoffnung eine reiche Fülle von Wahrheiten.

Von Christo, seiner Person und seinem Werk bezeugt Petrus nicht nur überhaupt, dass Er der Herr, der Sohn Gottes ist, sondern namentlich, dass Er schon von Ewigkeit von Gott zum Erlöser bestimmt sei (I. 20), und dass *sein* Geist in den Propheten wirkte und von der Gnade in Christo, von Leiden und Herrlichkeit weissagte (I. 10 f.). Das Letztere besagt noch mehr als das Erstere, nämlich dass Christus nicht blos ideëll im Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes, sondern mit reëllem Inwohnen und Wirken seines Geistes in den Propheten noch vor seinem geschichtlichen Erscheinen vorhanden war. Eine eigentlich persönliche Präexistenz ist zwar in den Worten nicht ausgedrückt, dafür aber ist durch Gleichsetzung von Christi Geist mit Gottes Geist (welchem sonst die Inspiration der Propheten beigelegt ist) die Gottheit Christi vorausgesetzt. Erschienen, "geoffenbart," ist Christus "zur letzten Zeit, um der zu Erlösenden willen (I. 20), mit menschlichem, leidensfähigem und sterblichem Leibe (*σὰρξ* III. 18; IV. 1) und Geist (*πνεῦμα* III. 18 f.), also in wirklicher Menschheit; was aber nicht ausschliesst, das Er wirklich Gottes Sohn (I. 3 *πατὴρ*) ist. Sein Leben ist ein nach Wort und That sündloses, vollkommen gerecht und vorbildlich (II. 21 f.; III. 18). Namentlich ist sein Leiden ein Vorbild für die Gläubigen. Er hat als der Gerechte für die Ungerechten, als Lamm ohne Fehl (III. 18; I. 19) still, sanftmüthig und geduldig (II. 23) gelitten bis zum Tod und

Blutvergiessen, und das um unserer Sünden willen. Er hat unsere Sünden selbst hinaufgetragen an das Holz (II. 24), damit wir durch sein vergossenes Opferblut besprengt und geweiht (ῥαντισμὸς αἵματος I. 2) würden und Er uns Gott zuführete (III. 18); damit wir, vom überlieferten eiteln Wandel losgekauft, von der Sünde los würden und der Gerechtigkeit leben (I. 18; II. 24), und, weil Er gelitten hat, nicht mehr menschlichen Begierden, sondern dem Willen Gottes dienen möchten (IV. 1 f.). So ist Christus, der Leidende und Gekreuzigte, Erlöser von Schuld und Dienst der Sünde; Er hat den Sündern nicht blos Versöhnung und Sündenvergebung, sondern auch Heiligungskräfte erworben.

Die bei Petrus ausschliesslich erwähnte „Höllenfahrt" (III. 19 f.) — d. h. dass Christus, nachdem Er nach dem Fleisch getödtet war, nach dem Geist lebendig gemacht ward, und im Geist hinging, um den Geistern im Gefängniss, die einst zu Noach's Zeit ungläubig und ungehorsam waren und sich nicht bekehren wollten, zu predigen, — ist der Uebergang von den Leiden zu der Herrlichkeit deren Anfang die *Auferstehung* ist. Gott hat Jesum von den Todten auferweckt, seine Auferstehung ist die Grundlage des Glaubens; denn wir glauben durch Christum an Gott der Ihn auferweckt hat (I. 21), und durch seine Auferstehung erlangen wir ein gutes, versöhntes Gewissen Gott gegenüber (III. 21). Durch Jesu Auferstehung hat uns Gott auch zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren (I. 3). Christus ist hingegangen in den Himmel, und ist zur Rechten Gottes, indem Ihm Engel Gewalten und Mächte unterworfen sind (III. 22); der Vater hat Ihm eine Herrlichkeit gegeben (I. 4), die einst offenbar werden wird bei seiner Wiederkunft (IV. 13, vergl. V. 1; I. 7).

Die *Aneignung des Heils* in Christo, das Betreten des Weges durch Leiden zur Herrlichkeit, geschieht durch Berufung, Wiedergeburt und stetiges Wachsthum. Wir sind *berufen* von Gott, vermöge seiner Erbarmung (II. 9 f. 21), zu seinem wunderbaren Licht, zum Segen (III. 9), zu seiner ewigen Herrlichkeit (V. 10). Die *Wiedergeburt* zum christlichen Leben geschieht durch Gottes Kraft vermittelst des Evangeliums, des Wortes Gottes, das nicht ein vergänglicher, sondern ein unvergänglicher Same, das selbst lebendig und ewig ist (I. 23 ff.). Aber die neugeborene Kinder Gottes müssen auch *wachsen* (II. 2) dem Heil entgegen, im Glauben (I. 5, 8 f.), im Gehorsam Christi und der Wahr-

heit (I. 2, 14, 22), in heiligem, reinem, gottesfürchtigem Wandel (I. 15). Dazu wird erfordert, von der einen Seite, ein Ablegen aller Untugend (II. 1, 24; III. 10 f.) und Enthaltung von fleischlichen Lüsten (I. 14; II. 11; IV. 1—4, 15), Selbstbeherrschung und Nüchternheit (I. 13; IV. 7; V. 8) von der andern Seite Gottesfurcht (I. 17; III. 14 f.), Liebe Jesu und Gemeinschaft mit Ihm, als dem Eckstein und Erzhirten (I. 8; II. 4 ff.; V. 4), endlich brüderliche Liebe, welche eine Menge der Sünden bedeckt (I. 22; II. 17; III. 8; IV. 8). Nehmen wir noch die sittlichen Belehrungen für die verschiedenen häuslichen und geselligen Verhältnisse hinzu, so haben wir eine kleine Uebersicht über die ernst andringende, zu sorgfältigem und lauterem Wandel bis in's Einzelne anleitende Rede des Apostels, welcher stets die Gläubigen, im Blick auf die drohenden oder schon ausgebrochenen Verfolgungen, in Glauben, Geduld und Gottseligkeit zu stärken und zu bewahren strebt.

Ein Hauptmotiv für diese Treue im Glauben und christlichen Wandel ist bei Petrus die Hoffnung auf die nach den Leiden *zukünftige Herrlichkeit.* Ein unbeflecktes und unvergängliches Erbe ist für die Gläubigen aufbewahrt im Himmel (I. 4), zu einer ewigen Herrlichkeit sind wir von Gott berufen in Christo Jesu (V. 10); eine unverwelkliche herrliche Krone (V. 4), das Heil der Seelen (I. 5, 10), der Segen (III. 9) ist bereit, offenbar zu werden in der letzten Zeit, wenn Christus wiederkommen und in seiner Herrlichkeit sich offenharen wird, um Lebendige und Todte zu richten (I. 7, 13; IV. 5, 13; V. 1, 4); dann werden auch die Seinigen, nachdem sie in der Prüfung bewährt sind, Segen und ewige Freude, Ehre und Herrlichkeit davon tragen (I. 7; IV. 13; V. 4, 10).

Wir fügen noch einige Bemerkungen über das Charakteristische unseres Briefes und seiner Lehrart hinzu:

Erstens. Eigenthümlich und in die Augen fallend ist die überwiegende *Anlehnung* an's *Alte Testament.* Diejenigen Glaubenswahrheiten und sittlichen Ermahnungen, welche dem Verfasser die wichtigsten sind, stützt er auf das Alte Testament, z. B. den Versöhnungstod Jesu stellt er dar auf Grund des Opferritus (I. 19 vergl. 2) und der Jesajanischen Grundstelle c. LIII (II. 21 ff. vergl. III. 18). Die Bedeutung Christi, als Hauptes seiner Gemeinde, entwickelt er II.

3 ff. in den Worten Jesaia's XXVIII. 16; VIII. 14 f. Ebendaselbst Vs. 5, 9 schildert er das allgemeine Priesterthum der Gläubigen mit mosaischen Worten aus Exod. XIX. 6. Für die Bekehrung der Heiden steht ihm II. 10 wieder ein prophetisches Wort (Hos. II. 22) zu Dienst; und ebenso benützt er zu seinen Ermahnungen das Alte Testament, vergl. z. B. I. 15; III. 10 ff. Und das sind alles nur einzelne Beispiele. Wir können sagen, der Verfasser gibt Alles in alttestamentlicher Begründung, drückt Alles in alttestamentlichen Worten und Bildern und Ideen aus. Er setzt überhaupt die Einheit des Neuen und des Alten Bundes voraus, so zwar, dass wesentlich erst die in Christo erschienene Gottesoffenbarung das Licht gibt für das Alte Testament; ist es doch Christi Geist, der in den Propheten voraus bezeuget hat was jetzt in Erfüllung geht (1). Dieses vertraute sich versenken in das Alte Testament ist aber bei unserem Brief aus zwei Gründen um so merkwürdiger, *a.* weil derselbe, wie am Tag liegt (I. 14, 18; II. 9 f.; III. 6; IV. 3), wo nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise an Heidenchristen gerichtet ist; *b.* weil der Gedankengehalt doch so gar nicht judaistisch, vielmehr ächt und frei christlich ist. Diese Eigenthümlichkeit nun ist Köstlin (Johanneischer Lehrbegriff u. s. w., 1843, S. 473) geneigt aus Benützung des Hebräerbriefs zu erklären; eine Hypothese, welche einer Widerlegung kaum bedarf. Vielmehr weist diese Erscheinung entschieden auf das apostolische Zeitalter hin, und zwar auf einen Judenapostel, wie Petrus, als Verfasser; denn nur so löst sich das Räthsel einer so innigen Verschmelzung alttestamentlicher Anschauung mit freier, reiner und weitherziger Erkenntniss der Wahrheit in Christo Jesu.

Zweitens. Eine weitere Eigenthümlichkeit zeigt sich in der Art, wie von *Jesu Leiden* und *Auferstehung* die Rede ist. Das Leiden wird nicht blos im Allgemeinen erwähnt, sondern gleichsam fortlaufend verfolgt. Das sanftmüthige Benehmen Jesu, sein schweigendes Ertragen aller Lästerungen und Anklagen, seine stille Geduld bis zum Kreuz, bis zur Vergiessung seines Blutes und bis zum

(1) Diese Idee ist also schon biblisch, nicht erst patristisch, wie Ritschl (Altkath. Kirche, S. 340) meint, der sie bei Clemens von Rom und Barnabas, so wie in den ignatianischen Briefen und bei Justin zuerst ausgesprochen findet.

Augenblick des Todes (II. 22 ff.; I. 19) — alles das ist so geschildert, dass man unwillkührlich den Eindruck bekommt, einen Augenzeugen der Gefangennehmung, des richterlichen Verhörs, der rohen Misshandlung, der Kreuzigung selbst vor sich zu haben, und zwar einen solchen, der alle diese Scenen schon mit liebender Theilnahme und mitfühlender Anhänglichkeit mit angesehen hatte, und dem dieselben unverwischbar eingeprägt waren. Kurz, man bekommt den Eindruck, wer so schreibt, ist in der That im eigentlichen Sinn ein μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, als welchen sich V. 1 der Briefsteller bekennt (1). Auf der andern Seite ist beachtenswerth, wie der Glaube und die Christenhoffnung so entschieden und überwiegend auf Jesu *Auferstehung* gegründet werden. Wägt man das Gewicht von Stellen wie I. 3 und Vs. 21 sorgfältig ab, so findet man, dass die darin ausgedrückte Stellung der Seele zur Thatsache der Auferweckung Jesu ganz ähnlich ist der den petrinischen Reden in der Apostel-Geschichte II. 23 f., 32 f.; III. 15; IV. 10 zu Grunde liegenden. Auch hier erkennt man einen der ersten Jünger wieder, den die Botschaft, dass der Herr auferstanden ist, geistlich wieder lebendig gemacht und zur Glaubensfreudigkeit und gewissen Hoffnung erweckt hat.

DRITTES CAPITEL: JOHANNES.

Für den Lehrbegriff, die christliche Anschauung und Gesinnung des Apostels Johannes stehen uns zweierlei Quellen zu Dienst, einerseits die *Apocalypse*, andererseits das *vierte Evangelium mit den Briefen*. Wenn wir aber beiderlei Quellen zugleich benützen wollen, so gerathen wir mit zwei Gruppen von theologischen Kritikern in Gegensatz, welche, von verschiedenen Standpunkten ausgehend, darin zusammentreffen, dass sie die Apocalypse von dem Evangelium sammt den Briefen trennen, indem die Einen, Evangelium und Briefe dem Apostel

(1) Wie de Wette in seiner Einleitung in's Neue Testament eben II. 22 ff. «eine lebendige erfahrungsmässige Anschauung von Jesu Persönlichkeit vermissen» kann, gestehen wir nicht recht zu begreifen.

Johannes zuschreiben, die Apocalypse hingegen ihm absprechen, die Andern gerade umgekehrt die Apocalypse als ein Werk des Apostels Johannes anerkennen, demselben aber das Evangelium sammt den Briefen mit grösster Zuversicht absprechen. Wir bezeichnen die erstere Gruppe als die Schleiermacher'sche, weil nicht nur Schleiermacher selbst sich (Einleitung in's N. T., S. 317, 449 ff., 466 f., 470 f.) auf diese Seite gestellt hat, sondern auch diejenigen Theologen, deren eingehendere Untersuchungen auf dieses Ergebniss geführt haben, zu der Schule Schleiermacher's gezählt werden dürfen (z. B. Bleek, Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, 1820, S. 253 ff., und, Beiträge zur Evangelienkritik, 1846, S. 182 ff.; Lücke, Einleitung in die Off. Joh., 1832. Vergl. Neander, Gesch. der Ap. Kirche, II., S. 477, 1te Ausg.). Nachdem diese Ansicht in den zwanziger und dreissiger Jahren ziemlich überwiegend geworden war, wendete sich im verflossenen Jahrzehent das Blatt, und die entgegengesetzte Ansicht, dass die Apocalypse ächt johanneisch, hingegen das vierte Evangelium sammt den Briefen nicht johanneisch sei, fand in der Baur'schen Schule eine Anzahl Sprecher und Vertheidiger, und zwar mit solchem Erfolg, dass jener kritische Doppelsatz bereits zu einem Axiom der Schule geworden ist (Zeller, Theol. Jahrbücher, 1842, S. 654 ff.; Schnitzer ebendas. S. 458 ff., 627 ff.; Baur a. a. O., 1844, S. 659 ff.; Schwegler, Nachap. Zeitalter, II. (1846), S. 249 ff.). So stark diese beiden Gruppen von Kritikern sich gegenseitig widersprechen, so treffen sie doch in dem Ergebniss zusammen, das de Wette (Einleitung in's N. T., 3te Ausg., S. 367) so kategorisch hingestellt hat: „In der neutestamentlichen Kritik steht nichts so fest, als dass der Apostel Johannes, wenn er Verfasser des Evangeliums und der Briefe ist, die Apocalypse nicht geschrieben hat, oder wenn diese sein Werk ist, er nicht Verfasser der andern Schriften sein kann." Indessen brauchen wir uns diesem Machtspruch um so weniger zu unterwerfen, als die Erfahrung zeigt, dass schon manche, für unumstösslich ausgegebene Resultate der Kritik, wieder abgethan worden sind, und zwar hie und da von ihren Urhebern selbst. Ueberdiess haben wir auch noch Gelehrte wie Hengstenberg, Gieseler (Kirchengeschichte, I., 1, 4te Aufl., 1844, S. 127 Anm.) für uns, wenn wir die Einheit des Verfassers festhalten und beiderlei Schriften als apostolisch und johanneisch anerkennen. Dennoch erfordert es die wissenschaftliche Gründlichkeit, nicht schon im voraus die Apocalypse und das

Evangelium nebst den Briefen unterschiedslos zu benützen, sondern vorerst jedes für sich zu Grunde zu legen.

Fassen wir vorerst die *Apocalypse* in's Auge, so müssen wir die Behauptung der Baur'schen Schule als gegründet anerkennen, dass die äusseren Zeugnisse für den apostolischen und johanneischen Ursprung dieses Buches stärker und stetiger seien, als die für andere neutestamentliche Schriften, und dass nur Befangenheit und unkritische Uebereilung die Authentie unseres Buches der Aechtheit des Evangeliums opfern konnte.

Das Buch hat den *Zweck*, die Gläubigen unter den Versuchungen und den Gefahren, denen sie in dem Kampf der Feinde Gottes und Christi wider Christum und seine Kirche ausgesetzt sind, zur Geduld und Standhaftigkeit (ὑπομονή II. 19; XIII. 10; XIV. 12), zu unerschütterlicher Treue und muthiger Freudigkeit im Bekenntniss Jesu (μαρτυρία Ἰησοῦ) zu ermuntern und zu erheben. Das Mittel zu diesem Zweck ist die Darstellung der fortwährenden Gegenwart und Herrschaft Christi, seines endlichen Sieges auf Erden, seiner vergeltenden Zukunft, theils zum Gericht über die feindlichen Mächte, theils zum Lohn der Treue, sowie der seligen Ruhe und himmlischen Herrlichkeit derer, welche die Friedenszeit hienieden nicht erleben, sondern zuvor unter Kampf und Noth als treue Bekenner gefallen sind. Die herrliche Kunstform des Ganzen, welche eine wirklich empfangene Offenbarung voraussetzt, lassen wir hier unberührt, ebenso die so vielfach erwogene und so verschieden beantwortete Frage nach den historischen Gegenständen und der Zeit der Erfüllung der einzelnen Weissagungen und Bilder. Wir bemerken nur ganz kurz, dass wir weder der Ansicht (von Herder, Hartwig, Apologie der Apocal., S. 780 ff. und Züllig 1834), wonach durchweg und ausschliesslich das Judenthum, noch der andern (von Grotius, Eichhorn, Hug, Lücke), wonach, wenigstens in der ersten Hälfte, Jerusalem, das Volk Israël und das Judenthum als antichristliche Macht dargestellt sein soll, beizutreten vermögen, da keine einzige Hauptstelle des Buches deutlich und entschieden auf Israël und das Judenthum als Gegner des Christenthums weist. Vielmehr sind die antichristlichen Mächte in der sichtbaren Welt überall deutlich als heidnische geschildert, womit aber nicht gesagt sein soll, das damit ursprünglich nichts weiteres als die römische Weltmacht, oder gar Nero, (Ewald Commentarius 1828) zu denken sei.

Die Gedanken sind, wie der Augenschein zeigt, durchaus in alttestamentlichen Anschauungen und Bildern gekleidet, woraus jedoch noch keineswegs folgt, dass der Standpunkt selbst noch jüdisch und nicht christlich sei. Das ergibt sich sogleich, wenn wir nun auf die Lehren selbst eingehen.

In der Lehre von *Gott* wird, theils im Gegensatz gegen Heidenthum und vermeintliche Götter, das hervorgehoben, dass Gott der lebendige und ewige (VII. 2; IV. 9; I. 4), der allmächtige Schöpfer ist (IV. 11; X. 6; XVIII. 8), theils, im Hinblick auf das im Buch geschilderte Gericht, dass Er heilig, gerecht und wahrhaftig ist (VI. 10; XV. 4; XVI. 5).

Sehr beachtenswerth ist, was wir von *Christo*, seiner Person und seinem Werk ausgesagt finden. An seiner *Person* wird das Menschliche und Göttliche deutlich bezeichnet. Er ist der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel David's (V. 5; XXII. 16), d. h. menschlicher Abstammung. Aber Er heisst auch das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende, der Heilige und Wahrhaftige (I. 17; II. 8; XXII. 13; III. 7), was im Buch zugleich Prädikat Jehovah's, des Ewigen, ist, und schlechthin göttliche Wesenheit bezeichnet. Ferner nennt Christus sich selbst III. 14 f.: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ. Da nun κτίσις für sich nicht ohne Zwang etwas anderes als die Schöpfung, als Akt, oder die Kreatur bedeuten kann, auf der andern Seite aber das θεοῦ bei κτίσις verbietet, dem ἀρχὴ die Bedeutung „Urheber, Gründer" beizulegen, so bleibt nichts anderes übrig, als den Begriff „Anfang der Schöpfung Gottes" anzunehmen. Dieser Begriff aber kann, wenn wir die apocalyptische Formel ἀρχὴ καὶ τέλος vergleichen, nicht auf den des ersten Geschöpfes (etwa des ersten Menschen, wie Ritschl, Altkath. Kirche, S. 144, nach Analogie der Lehre der clementinischen Recognitionen meint) beschränkt werden, sodass Christus in die Reihe der Geschöpfe, wenn auch als primus inter pares, gestellt wäre; sondern es wird Ihm Priorität, der Zeit, und Vorrang, der Würde nach, vor aller Kreatur beigelegt. Sodann wird Christo, wo Er mit den himmlischen Schaaren in seiner Herrlichkeit zum Gericht erscheint, der Name ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (XIX. 13) beigelegt, wonach Er selbst das Wort, der persönliche Träger der göttlichen Weisheit und Macht, der Vermittler aller göttlichen Selbstoffenbarung ist.

Das *Werk* Jesu Christi geht daraus hervor, dass Er uns liebet (I. 5), indem

Er für's erste der treue und wahrhaftige *„Zeuge“* ist (III. 14; I. 5), d. h. der zuverlässige Verkündiger göttlichen Willens und göttlicher Wahrheit, wie Er denn auch vom Himmel seinen Engel sendet um Zeugniss zu geben (XXII. 16, vergl. Vs. 20). Ferner stellt die Apocalypse Jesum, den Gekreuzigten, so gern unter dem Bilde des geschlachteten *Lammes* dar (V. 6; XIII. 8; VII. 14; XII. 11, vergl. I. 5, 7, 18); ein Bild das, wie Ritschl a. a. O. S. 145 ff. gezeigt hat, in erster Linie vom Passalamm hergenommen ist, während die Stelle Jes. LIII und der Ritus des Versöhnungsopfers zugleich vorzuschweben scheinen. Damit ist also Jesu Tod am Kreuz als Versöhnungs- und Opfertod aufgefasst. Daher hat sein Blut eine von Sünden loskaufende (V. 9; XIV. 3) und reinigende (I. 5; VII. 14) Kraft. Das ganze Werk der Erlösung ist ein siegreicher Kampf (III. 21; V. 5). Nun aber Jesus gesiegt hat, auferstanden und erhöhet ist, ist Er auch ein *König* der Könige, sitzt mit dem Vater auf seinem Thron, hat Macht, Ehre und Herrlichkeit, ja Er hat die Schlüssel des Hades und des Todes (I. 18; III. 21; V. 9, 12; XIX. 16). Als Herr hat Er auch den „Schüssel David's;“ wandelt mitten unter den goldenen Leuchtern, d. h. den Gemeinden, und durchschauet mit Augen wie Feuerflammen, als der die sieben Geister Gottes hat, die Seelen und die Zustände der Gemeinde (II. 1, 18; III. 7; V. 6), d. h. Er waltet als allwissendes und mächtiges Haupt seiner Kirche.

Die *Kirche* besteht aus begnadigten Seelen, die ursprünglich mit Sünden befleckt, elend und todt waren (I. 5; III. 1, 17), nun aber berufen, auserwählt und gläubig geworden sind (XVII. 14). Sie sind berufen geworden aus allerlei Völkern, Geschlechtern und Sprachen der Menschheit (V. 9; VII. 9), (1) durch das Wort Gottes (III. 3; XIV. 6 f.), das sie angenommen haben. Sie haben ihre Kleider gewaschen und gereiniget im Blute des Lammes (VII. 14), d. h. sie sind der Versöhnung mit Gott durch Christi Tod persönlich theilhaftig geworden. Damit sie aber des Heils nicht verlustig gehen, müssen sie sich auch heiligen (XXII. 11, vergl. XI. 18), sich der Gemeinschaft mit den Sünden der Welt entschlagen (XIV. 4; XVIII. 4), dagegen in Gottesfurcht und Ge-

(1) Vergl. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, S. 184 ff.

horsam (XI. 18; XII. 17; XIX. 5) den Glauben und das Bekenntniss von Jesu bis zum Tode treu bewahren (II. 2, 3; XIX. 10). Diese Gläubigen haben eine hohe Würde, sie sind Könige und Priester (I. 5; V. 10), unter einander aber Brüder (XIX. 10).

Der Gemeinde Christi tritt feindselig, in aller Weise bekämpfend, die Welt ihr entfremdend und verführend, der *Satan* entgegen (II. 9; XII. 9 f.; XX. 2, 9). Nachdem er aus dem Himmel und auf die Erde herniedergeworfen ward (XII. 3 ff.), verfolgt er auf Erden die Gemeinde Christi, namentlich seiner Zeit, vermittelst der beiden Mächte, die unter der Gestalt des furchtbaren Thiers aus dem Meer das „grosse Macht und viel List" vereinigt, und des Thiers aus dem Lande, des Pseudopropheten, dargestellt sind (XIII. 1 ff.). Das erstere Thier tritt sodann noch in Verbindung mit der gottlosen Weltstadt vor, verfolgt die Gläubigen bis zum Tod, und will Christi Reich vertilgen. Die Menschen nun, welche dem wahren Gott und Christo nicht dienen, lassen sich verführen, das Thier und dessen Bild anzubeten, und dienen eben damit dem Teufel, der dem Thier seine Macht gegeben hat (XIII. 4; XIV. 9, 11; XVI. 2), und versinken in alle Sünden und Laster (IX. 21; XIV. 8; XVII. 2 ff.; XVIII. 3, 6 ff.; XXI. 8).

Dieser furchtbare und viele Opfer erfordernde Kampf endigt dann doch mit einem herrlichen Sieg bei *Christi Wiederkunft*. Er wird sichtbar Wiederkommen vom Himmel, sodass Aller Augen Ihn sehen (I. 7; XIX. 11), in grosser Herrlichkeit, begleitet vom Heer der Heiligen (XIX. 14, 19, vergl. XVII. 14). Das ist durch das ganze Buch hindurch die heilige Grundwahrheit. Johannes sagt: „Siehe Er kommt mit den Wolken" u. s. w. (I. 7); Christus lässt den Gemeinden schreiben: „Ich komme" (II. 5, 16; III. 3, 11); Johannes darf es im Gesicht schauen, wie Christus herniederkommt (XIX. 11 ff.); an verschiedenen Stellen ertönt die Stimme: „Siehe Ich komme schnell" (XVI. 15; XXII. 7, 12, 20), und der Geist antwortet aus den Herzen der Gläubigen: „Komm, Herr Jesu (XXII. 17, 20). Der wiederkommende Christus wird, erstens, seine und seines Reiches Feinde, die sich wieder Ihn zusammenschaaren (XIX. 19), machtvoll bekriegen und siegreich überwinden, sodass Er nicht nur an den Verführten das verdiente Gericht vollzieht (XIX. 21, vergl. 15, 17, 18), sondern auch die bei-

den Verführer, das Thier (die gottfeindliche Weltmacht) und den Pseudopropheten, unterdrückt und lebendig in den brennenden Schwefelsee wirft (XIX. 20), und nun auch den Fürsten und Urheber alles Bösen, den Satan selbst, in den Abgrund werfen lässt, wo er tausend Jahre gebunden bleibt (XX. 1—3). Auf der andern Seite haben, zweitens, die Gläubigen und Treuen die Früchte der Wiederkunft ihres Herrn zu geniesen, indem sie von da an während eines Jahrtausends auf Thronen sitzen und richten, woran auch die um des Bekenntnisses Jesu willen früher Getödteden, nachdem sie vom Tod auferweckt sind in der ersten Auferstehung (XX. 5) (1) Theil nehmen in ungestörtem Frieden, in priesterlichem Dienste Gottes und Christi, mit königlicher Herrlichkeit (XX. 6).

Nach Ablauf der tausend Jahre bricht noch ein letzter Kampf aus, indem Satan wieder los wird und einen heidnischen Völkerstamm wider die Heiligen und die Stadt Gottes erregt (XX. 7—9). Allein Feuer vom Himmel verzehrt diese Feinde, und Satan wird nun in den Feuersee geworfen zu ewiger Qual, wo das Thier und der Pseudoprophet schon zuvor sind (Vs. 9, 10).

Jetzt tritt das Weltende mit dem Weltgericht und der Auferstehung aller Todten ein (XX. 11—15). Himmel und Erde vergehen, und an deren Stelle tritt eine neue Welt (XXI. 1, 4, 5, vergl. XX. 11), das neue Jerusalem steigt herab von Gott (XXI. 2, 9, 10); Gott selbst wohnt bei den Menschen (XXI.; XXII. 3 f.); dann bedarf die Stadt auch keiner Sonne noch Monds, die Herrlichkeit Gottes selbst und des Lammes erleuchtet dieselbe (XXI. 23, vergl. Vs. 11; XXII. 5). Auch hat die neue Stadt keinen Tempel, denn der allmächtige Gott und das Lamm ist ihr Tempel (XXI. 22). Reine Heiligkeit und Seligkeit (XXI. 4, 8, 27; XX. 1 ff.), priesterlicher Dienst Gottes und des Lammes von Seiten der Kinder Gottes (XXII. 3 f.; XXI. 7) und ewiges königliches

(1) Dass diese « erste Auferstehung » im eigentlichen Sinn verstanden sein will, erhellt aus dem Gegensatz Vs. 5, wonach die übrigen Todten nicht wiederleben, bis die tausend Jahre verflossen sind. Man muss den Worten völlig Gewalt anthun, wenn man, mit Hengstenberg (Evang. Kirchenzeitung, 1848, Nr. 29 ff., besonders S. 288, 293 ff.) die erste Auferstehung bildlich fassen und die Stelle von dem seligen Zustand der Frommen der unsichtbaren Welt verstehen will. Abgesehen von allem andern Bedenken, bleibt es dann unerklärlich, warum diese sogenannte Auferstehung *erst* mit dem Beginn der tausend Jahre statt finden soll.

Herrschen (XXII. 5) waltet in der Stadt. Ihre Thore tragen die Namen der zwölf Stämme Israëls, die Grundsteine ihrer Mauern dagegen die Namen der zwölf Apostel des Lammes (XXI. 12, 14). Aber auch die Heiden wandeln in ihrem Licht, die Könige der Erde huldigen ihr und die Blätter der Lebensbäume zur Seite des Lebensstromes, der durch die Strassen fluthet, dienen zum Heil der Heiden (XXI. 24 ff.; XXII. 1—3).

Indem wir nun auf das *Evangelium* und die *Briefe Johannis* übergehen, lassen wir die von Baur vorgebrachten Zweifel gegen die Identität des Verfassers der Briefe und des Evangeliums, mit Berufung auf die treffende Erledigung derselben durch W. Grimm (Ueber den I. Brief Joh. und sein Verhältniss zum Evangelium, Studien u. Krit. 1849, II., S. 269), auf sich beruhen, und entwickeln den Lehrbegriff des Evangeliums und des ersten Briefes (die zwei kleineren enthalten ohnedies weniger Lehrstoff) in Verbindung mit einander, wobei wir die Aechtheit beider, wie schon oben erwähnt, voraussetzen (1).

(1) Die Schwierigkeit dieses, im Kreis der «Einleitung in's N. T.» ohne Zweifel bedeutendsten Problems ist bekannt, und ein Zeugniss davon, wie die entscheidenden Momente einander dabei gegenüberstehen, ist die Thatsache, dass sogar ein Kritiker wie Dr. F. Strauss in den verschiedenen Ausgaben seines «Lebens Jesu» schwankt, und zwar, nachdem er früher die Unächtheit vorausgesetzt hatte, später der Aechtheit des Evangeliums sich wieder mehr zugeneigt hat. Dass die Bestreitung der Aechtheit aus inneren Gründen, wie sie von Baur (Composition und Charakter des Joh. Evang., Theol. Jahrb. 1844, 1, 3, 4) ausgeführt worden ist, ungeachtet des anerkannten Scharfsinns, nicht auf sicherem Grunde ruht, ist im Einzelnen von Bleek (Beiträge zur Evangelienkritik 1846) und Hauff (Stud. u. Krit. 1846, III., S. 350 ff.) nachgewiesen worden. Unter den äusseren Zeugnissen, die Zeller (Theol. Jahrbücher 1845, IV., S. 579 ff.) in negativer Richtung gemustert hat, sind zwei besonders missachtet worden, nämlich der äusserst wichtige Umstand, dass Heracleon, der unmittelbare Schüler Valentin's, einen Commentar über das Johann. Evangelium verfasst hat, und die von Semisch (Denkwürdigkeiten des M. Justinus 1848, S. 155 ff.) beleuchteten Citate Justin's aus Johannes. Eine unbefangene Würdigung schon dieser zwei Zeugnisse reicht hin, um die Hypothese von der Abfassung des vierten Evangeliums um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu widerlegen. Wir stimmen überhaupt der Bemerkung Bleeks (Beiträge, S. 91) bei, dass es «ohne Vergleich schwieriger sei, die Erscheinungen, welche der Inhalt des vierten Evangeliums an sich und in Vergleich mit den Synoptikern,

Als Zweck seines Evangeliums bezeichnet Johannes selbst: „Es ist geschrieben, damit ihr glaubet, dass Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und damit ihr durch Glauben das Leben habet in seinem Namen" (XX. 31). Und der Hauptinhalt des ersten Briefes ist in dem Satz ausgesprochen: „Jeder der da glaubet, dass Jesus ist der Christ, ist von Gott geboren; und jeder der da liebet von welchem er geboren ist, der liebet auch den, der von Ihm geboren ist" (V. 1). Die Gleichheit, so wie die Verschiedenheit dieser beiden, den Mittelpunkt je ihrer Schrift bezeichnenden Sätze fällt in die Augen, namentlich auch die praktische Wendung zur Bruderliebe, welche der Brief, vermöge seiner paränetischen Abzweckung, der gleichen Glaubenswahrheit gibt. Die Grundanschauung des Johannes ist demnach: *Jesus der Christ und Gottes Sohn, in welchem das Leben ist.* Diese religiöse Anschauung richtet sich also auf die einzige Hoheit, Göttlichkeit und Lebensfülle in der Person Jesu Christi ganz unmittelbar und mit eigenthümlicher Energie (1). Eben diese Anschauung Jesu setzt aber voraus einen sehr bestimmten Begriff von Gott und von der Welt, während sie zugleich, als Wirkung und Frucht des in Christo persönlichen Lebens, eine bestimmte Entwickelung gegeben und begründet sein lässt. Damit sind die Hauptstücke des Johanneischen Lehrbegriffs angedeutet.

Erstens. Von *Gott* hebt Johannes vor allem das hervor, dass Er der Eine, der allein wahre Gott ist, im Gegensatz gegen die vermeinten Götter (Ev. V. 44; XVII. 3; 1 Joh. V. 20 f.). Er ist Licht (1 Joh. I. 5) und Leben, so zwar, dass Er das Leben hat in Ihm selber und das ewige Leben selbst ist (Ev. V. 26; 1 Joh. V. 20). Er ist Geist, und Niemand hat Ihn je gesehen (Ev. I. 18; IV. 24; 1 Joh. IV. 12). Er ist Liebe (1 Joh. IV. 8 f.); Er wirket ohne Aufhören (Ev. V. 17); weiss und kennet alles, und ist grösser denn unser Herz (1 Joh. III. 20); ist treu und gerecht (1 Joh. I. 9).

so wie seine Geschichte in der Kirche, darbietet, bei Voraussetzung der Unächtheit der Schrift, als bei ihrer Aechtheit zu begreifen.»

(1) Insofern lässt sich, wenn es erlaubt ist, die Sprache des Glaubens in die der Wissenschaft der Religionsphilosophie zu übersetzen, mit Köstlin (Joh. Lehrbegriffs u. s. w. 1843, S. 40 ff.) die Grundidee des Ganzen, darin setzen, «dass das Christenthum die dem Judenthum und Heidenthum gegenübertredende *absolute Religion* sei.»

Zweitens. Die *Welt*, obgleich in allen Theilen von Gott (durch den Logos s. u.) geschaffen (Ev. I. 3, 10), steht faktisch in einem Gegensatz gegen Gott, ist ungöttlich und widergöttlich, sodass, wer sie liebt, Gott nicht lieben kann. Gott ist Licht, die Welt Finsterniss; Gott ist Leben, die Welt aber Tod (1 Joh. II. 15; I. 5 cf. II. 9; Ev. I. 5; 1 Joh. III. 14). Diese Finsterniss ist theils Entfremdung von der Wahrheit, Lüge und Unglauben (Ev. XII. 35; 1 Joh. 1, 6, 8; II. 22); theils Entfremdung von der Liebe, Zorn, Hass und Mordlust (1 Joh. II. 9—11; III. 14). Die Sünde ist an sich Gesetzwidrigkeit (ἀνομία); Entfremdung von dem Gesetz, d. h. dem heiligen Willen Gottes (1 Joh. III. 4, vergl. I. 8 f.); und zwar ist die Sünde in der Menschheit allgemein, denn sie beruht im Wesen der σὰρξ (1 Joh. V. 19; Ev. III. 6). Dieser ungöttliche Zustand der Welt wird von Johannes als ein thatsächlich gegebener, und zwar, im Ganzen und Grossen vorhandener gefasst und nach seinen einzelnen Zügen gezeichnet. Wenn aber Köstlin (Joh. Lehrbegriff, S. 117 f.) behauptet, Johannes stelle diesen Gegensatz zwischen Gott und Welt als einen ursprünglichen dar, sodass er mit dem Unterschied des Irdischen und Himmlischen identisch sei, so beruht das auf einem sehr weit gehenden Schluss aus dem Stillschweigen des Schriftstellers über den Fall Adam's; ein Schluss der um so unberechtigter ist, als jene metaphysische Fassung des Bösen mit der bei Johannes unverkennbar zu Grunde liegenden alttestamentlichen Anschauung durchaus unvereinbar ist.

Es gehört wesentlich zu dem Begriff der Gott entfremdeten Welt, dass, wer Sünde thut, vom *Teufel* ist. Dieser, der Satan, ist der Urheber alles Bösen, die Sünden sind seine ἔργα, und die Böses thun seine Kinder, stammen geistlich von ihm ab (1 Joh. III. 8, 12), und die ganze böse Welt liegt im Argen, d. h. unter der Gewalt des Argen (1 Joh. V. 19). Dass in dieser Stelle nicht τὸ πονηρὸν, sondern ὁ πονηρὸς zu denken ist, beweist der Zusammenhang mit V. 18: ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ, und der Sprachgebrauch des ganzen Briefes, in welchem (II. 14; III. 12 vergl. 10) ὁ πονηρὸς persönlich gebraucht wird = διάβολος, nie aber τὸ πονηρὸν. Hiemit stimmt auch 1 Joh. IV. 4 überein: ὁ ἐν τῷ κόσμῳ vergl. mit Ev. XII. 31: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Der Satan ist das persönliche Prinzip des Bösen, denn er sündigt von Anfang (1 Joh. III. 8). Dies heisst jedoch nicht so viel als, der Teufel ist ein ursprünglich und an sich böses

Wesen, darin stimmen wir mit Köstlin überein (a. a. O. 127 f.), indem wir uns auf die Parallelstelle Ev. VIII. 44 f. berufen. Denn wenn der Teufel „ein Menschenmörder von Anfang" ist, so kann ja der Anfang nur mit der Schöpfung der Menschen, mit deren Fall und dem ersten Mord (vergl. 1 Joh. III. 12) zusammenfallen, nicht aber mit dem Dasein des Teufels selbst. Allerdings erwähnt Johannes einen Fall des Teufels so wenig als den Fall der ersten Menschen. Er beschreibt vielmehr das Wesen und Wirken des Satans wie es ist, ohne über das Werden seiner widergöttlichen Richtung etwas auszusagen, was er vielmehr voraussetzt. In der evangelischen Stelle sagt Jesus vom Teufel zweierlei aus: Erstens, er ist von Anfang an Menschenmörder; zweitens, er ist Lügner, steht nicht in der Wahrheit; wenn er Lügen redet, redet er aus seinem Eigenen, d. h. dass ist dann seinem innersten, eigensten Wesen gemäss. Und wie er ist, so wirkt er auch. Seine Werke (1 Joh. III. 8) sind theils Zorn, Hass und Mord (1 Joh. III. 10, 12, 15), theils Lüge (Ev. VIII. 44). Nun aber ist der Sohn Gottes dazu erschienen, dass Er die Werke des Teufels zerstöre (1 Joh. III. 8).

Drittens. Hiemit kommen wir zu dem Mittelpunkt der ganzen Johanneischen Lehre: *Jesus Christus, der erschienene Sohn Gottes und Erlöser, in welchem das Leben ist.*

A. Dieser Lehre liegt bei Johannes zu Grunde die erfahrungsmässige Anschauung der *Person Jesu Christi*, nach seiner ganzen gottmenschlichen Herrlichkeit (Ev. I. 14, 16; 1 Joh. I. 2 f.). Diese Herrlichkeit Jesu Christi stellt Johannes sowohl im Evangelium als im Briefe dar, hier paränetisch, dort historisch; aber immer ist der Blick vornämlich auf die in Jesu Menschenleben hervorleuchtende göttliche Würde gerichtet: Er ist das ewige Leben das erschienen ist; Er ist der Fleisch gewordene Logos.

a. Der *Logos* an und für sich. — Der Name λόγος im Prolog des Evangeliums führt ohne Zweifel zunächst auf den alttestamentlichen Begriff des Schöpferwortes und des offenbarenden Sprechens Gottes zurück, nicht auf den hellenischen und alexandrinischen Begriff der Vernunft (vergl. Köstlin a. a. O. 89 f. Dorner, Entwickelungsgeschichte, I., 102 Anm.). Dieses Wort ist aber als lebendiges und persönliches gefasst (Ev. I. 1 ff.). Im Verhältniss zu Gott ist der Logos nicht

nur von Uranfang an *bei Gott* in vorweltlichem Sein, sondern Er ist selbst Gott (θεὸς ἦν ὁ λόγος). Im Verhältniss zur Welt ist der Logos das Organ der göttlichen Schöpferthätigkeit (Ev. I. 3, 10 πάντα δι' αὐτοῦ), und die Lebens- und Lichtquelle für die Menschheit (Vs. 4, 5, 9). Er kam aber auch seiner Zeit in die Welt.

b. Der *Fleisch gewordene Logos*.— Der Logos ist einen neuen, wesentlich andern Zustand eingetreten, als er Fleisch wurde (Ev. I. 14) in Jesu Christo. Vom himmlischen Dasein des Logos ausgehend, sagt Johannes: Das Leben, das bei dem Vater war, ist *erschienen*, und wir haben es gesehen, beschauet, betastet und gehöret (1 Joh. I., 1, 2); der Logos ist *Fleisch geworden* und wohnete (ἐσκήνωσεν) unter uns, und wir schaueten seine Herrlichkeit, u. s. w. Aus dem Umstand, dass Johannes nie sagt, der Logos sei Mensch geworden, sondern stets nur, Er sei Fleisch geworden (vergl. 1 Joh. IV. 2; 2 Joh. 7), und dass er einen besonderen Nachdruck auf das Blutvergiessen des Gekreuzigten legt (1 Joh. V. 5 f.) hat Köstlin (a. a. O. 139) gefolgert, dass die Menschwerdung bei Johannes lediglich nur die Annahme eines menschlichen Körpers sei. Allein die Stellen von der ψυχή Jesu, die er selbst auch anführt (Ev. X. 11, 15, 17; 1 Joh. III. 16), sprechen gegen diese Schlussfolgerung, sofern keineswegs bewiesen oder erweislich ist, dass die ψυχή etwas rein animalisches sei (vergl. hiegegen Ev. XII. 27: ἡ ψυχή μου τετάρακται). Auch der Name υἱὸς ἀνθρώπου (Ev. V. 27; I. 52 u. a. Stellen) zeugt für die vollkommene Menschheit des Fleisch gewordenen Logos, wie es andererseits zugleich auf die Geschichte der Empfängniss und Geburt Jesu zurückweist, mit welcher, nach Baur (Theol. Jahrb. 1844, I. 24 f.), die Logosidee des Johannes in unlösbarem Gegensatz stehen soll. Der auf die σὰρξ gelegte Nachdruck erklärt sich übrigens vornämlich aus der Polemik gegen einen schon damals aufkommenden Doketismus, der das ächt Menschliche an Jesu aufhob (1 Joh. IV. 2). Hingegen von der menschlichen Erscheinung Jesu Christi ausgehend, bezeichnet Johannes Ihn als υἱὸς τοῦ θεοῦ, ein Prädikat, das durch den Beisatz μονογενής als ein ganz einziges, ausschliesslich Ihm zukommendes dargestellt ist (1 Joh. IV. 15, V.; Ev. I. 14, 18). Ist doch der Sohn Gottes, der von Anfang an Seiende, im Schooss des Vaters, Gott gleich (1 Joh. II. 13 f.; Ev. I. 18; V. 18); Er hat göttliche δόξα und die Fülle von Gnade und Wahrheit; das Leben ist in Ihm; Er ist der Weg, die Wahrheit und das

Leben, ja Er ist mit dem Vater eins (Ev. I. 14, 16; V. 26; 1 Joh. V. 11 ff.; Ev. XIV. 6; X. 30).

B. Das *Werk* Jesu Christi,

a. Als des im Fleisch unter uns wohnenden, fasst Johannes so zusammen: „Wir haben gesehen und bezeugen, dass der Vater den Sohn gesandt hat als *Erlöser der Welt* (1 Joh. IV. 14, vergl. Ev. IV. 42), um die Werke des Teufels zu zerstören und unsere Sünde wegzunehmen.

α. Er ist die persönliche *Wahrheit* (XIV. 6); hat den Namen Gottes kund gethan und ist dazu in die Welt gekommen, dass Er der Wahrheit Zeugniss gäbe (Ev. I. 18; XVII. 6, 26; XVIII. 37); und wie Er war, so sollen auch wir sein in dieser Welt; wie Er wandelte, sollen auch wir wandeln (1 Joh. II. 6; IV. 17).

β. Er ist die *Versöhnung* für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. II. 2; IV. 10). Der allgemeinste Ausdruck ist: Er hat sein Leben *für uns* gegeben (1 Joh. III. 16); sein vergossenes Blut hat eine von Sünden reinigende Kraft (1 Joh. I. 7; V. 6, vergl. Ev. I. 29 die Hindeutung des Täufers Johannes auf Jesum, als das Lamm Gottes, das der Weltsünden wegnimmt). Am bestimmtesten lautet die Stelle 1 Joh. IV. 10, vergl. II. 2: der Vater hat seinen Sohn gesandt ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν; Worte, die eine nur mittelbar, durch sittliche Reinigung geschehene Aufhebung der Schuld und des Strafzustandes (wie Köstlin will a. a. O. 181 f.) darum nicht bezeichnen können, weil περὶ ὅλου τοῦ κόσμου ausdrücklich dabeisteht. Wir müssen somit an ein für die Sünderwelt gültiges Versöhnungsopfer denken, das unmittelbar das Schuld- und Strafverhältniss aufzuheben geeignet ist.

γ. Eigenthümlich johanneisch ist die Auffassung des Werkes Christi, als eines *Gerichts* über die Menschen, die das erschienene Licht hassen und meiden (Ev. III. 19 ff.; XII. 31). Das Gericht gestaltet sich aber auch zu einem entscheidenden *Kampf*, denn „der Fürst dieser Welt (Satan) kommt, und vermag nichts wider Mich (Ev. XIV. 30); der Fürst dieser Welt ist gerichtet, wird hinausgeworfen (Ev. XVI. 11; XII. 31); seid getrost, Ich habe die Welt überwunden (Ev. XVI. 33).

b. Das Werk Jesu nach seiner Verklärung. — Der Sohn Gottes kehrt zum Vater zurück in die Herrlichkeit, die Er ewig hatte (XIV. 28; XVII. 5), und da ist

Er denn fortwährend Beistand und Mittler seiner Gläubigen (παράκλητος 1 Joh. II. 1), mit denen Er in geistiger, aber wirklicher Gemeinschaft bleibt (Ev. XIV. 20; XVII. 21; 1 Joh. I. 6). Der *Geist*, den Jesus vom Vater sendet (1 Joh. V. 6, 8; III. 24; IV. 13), ist für die Gläubigen ein Stellvertreter Jesu selbst (Ev. XIV—XVI). Derselbe heisst die Salbung, die priesterliche Weihe, wie Jesus selbst der Messias, der Gesalbte Gottes ist (1 Joh. II. 20, 27). Er ist der Geist der Wahrheit (1 Joh. IV. 6; V. 6; Ev. XIV. 17), insbesondere verkündigt Er auch das Zukünftige (XVI. 13), widersagt und bekämpft die Welt (XVI. 8 ff.).

Viertens. Das christliche Leben. — Wirkung des Erlösers und Frucht seines Werkes ist das neue Leben der Gläubigen, das durch's *Hören* des Wortes, des Zeugnisses von Jesu (1 Joh. II. 7 ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε, vergl. II. 24; I. 5, 2; III. 11) begründet ist. Wer das Wort Gottes mit willigem Herzen annimmt (Ev. III. 32 f., vergl. Vs. 11; XII. 48), und Jesum selbst, der ihm dadurch persönlich bekannt wird, aufnimmt (Ev. I. 11 f.; V. 43; XIII. 20, vergl. XVIII. 37), der wird gläubig. Das ist aber nicht blos ein Vorgang innerhalb der menschlichen Seele, sondern das Gläubigwerden ist wesentlich eine *neue Geburt*. Niemand hat ein Auge für das Reich Gottes, Niemand kann in das Reich Gottes kommen, es sei denn, dass er von oben her geboren wird aus Wasser und Geist (Ev. III. 3, 5—8, Wasser- und Geistestaufe). Aus dem Geist, der da wehet wo er will, geboren, wird der Mensch selbst Geist (Ev. III. 6), und wer da glaubet, dass Jesus ist der Christ, der ist aus Gott geboren, ist aus Gott, ein Kind Gottes (1 Joh. V. 1, 4; III. 1, 2, 10; IV. 4, 6).

Das so gewordene neue Leben besteht:

α. Vor allem im *Glauben* an Jesum, den Sohn und Gesalbten Gottes (Ev,. XX. 31; I. 12; 1 Joh. V. 10, 13; III. 23), d. h. in williger, sich anschliessender Hingebung an die Person des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes;

β. In der damit verbundenen *Erkenntniss* des wahren Gottes und Dessen, denn Er gesandt hat (Ev. XVII. 3; 1 Joh. III. 16; IV. 7, 16; V. 20); eine Erkenntniss, durch welche der Heilige Geist die Seelen in alle Wahrheit führt (Ev. XVI. 13; 1 Joh. II. 20 f., 27);

γ. In der *Lebensgerechtigkeit* (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην 1 Joh. II. 29; III. 7)

oder den Wandel im Licht (1 Joh. I. 7), vermöge der Erfüllung des göttlichen Willens und der Nachfolge Jesu (1 Joh. II. 3—6, 17; III. 22; V. 3). Darin muss sich zeigen, ob Jemand Ihn wirklich kennt (1 Joh. II. 3 ff.). Uebrigens ist diese Aufgabe für den nicht schwer, der aus Gott geboren ist; denn er sündiget nicht und kann nicht sündigen (1 Joh. V. 3; III. 6, 9). Dazu gehört namentlich eine sorgfältige Achtsamkeit auf sich selbst, und stetige sittliche Reinigung (1 Joh. III. 3; V. 18); ferner ächte, thätige und aufopfernde Bruderliebe (1 Joh. III. 14 f., 16 ff., 23; IV. 7—12; V. 1), und Ueberwindung der Welt (1 Joh. V. 5).

Jene brüderliche Liebe der gleichermaassen aus Gott Geborenen unter einander wirkt eine *Gemeinschaft* der Gläubigen (1 Joh. I. 7, vergl. 3; V. 1), der Brüder (1 Joh. III. 13, 17, vergl. II. 19), im Gegensatz gegen die Irrgeister und Verführer (1 Joh. II. 26; III. 7; IV. 1).

Fünftens. Christi Wiederkunft. — Das Ziel des christlichen Glaubens, Liebens und Hoffens ist die παρουσία Χριστοῦ, sein zukünftiges Offenbarwerden an der ἡμέρα τῆς κρίσεως der ἐσχάτη ἡμέρα (Ev. VI. 39 f., 44; XVI. 22; 1 Joh. II. 28; III. 2; IV. 17). Wenn Er erscheinen wird, so werden die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und hervorgehen, die Gutes gethan haben, zu der Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts (Ev. V. 28 f.; VI. 39 f.). Der erste Brief erwähnt zwar die Auferstehung nirgends ausdrücklich, wohl aber das Gericht, mit dem Gegensatz der Beschämung vor dem Angesicht des Wiederkommenden und der Freudigkeit vor Ihm (II. 28; IV. 17). Die Seligkeit der Gläubigen wird alsdann bestehen in einer, durch das Anschauen Jesu Christi, wie Er ist, bedingten Aehnlichkeit mit Ihm selbst (1 Joh. III. 2), worin ohne Zweifel auch die Aehnlichkeit mit dem verklärten Auferstehungsleib Christi, also die Auferstehung selbst mitbegriffen ist. Eben so wird im Evangelium (Ev. XVII. 24, vergl. XII. 26) die künftige Seligkeit darin gesetzt, dass die Gläubigen mit Christo sein und die Herrlichkeit, die Ihm der Vater gegeben hat, schauen werden; dass ist dann eine Freude, die Niemand von ihnen nehmen wird (Ev. XVI. 22.). — Wie Köstlin (a. a. O. 232—238, vergl. 239) wiederholt behaupten kann, Johannes kenne keine ἐλπὶς, er fühle die Kraft und Seligkeit des göttlichen Lebens stets zu sehr,

als dass er die Hoffnung auf dasselbe als eigenthümliche Grundstimmung des Gemüths bezeichnen könnte, — das begreifen wir nicht, da, auch abgesehen von 1 Joh. III. 3, wo die ἐλπὶς auch ausdrücklich und nachdrücklich hervorgehoben ist, die Gesinnung des Hoffens auf das, was noch nicht erschienen ist, an vielen Stellen immerhin stark genug hervortritt.

Beachtenswerth ist auch, dass Johannes im ersten Brief die Endzeit als bereits angebrochen bezeichnet: ἐσχάτη ὥρα ἐστί II. 18. Er schliesst dies aus dem Umstand, dass bereits viele ἀντίχριστοι (ψευδοπροφῆται IV. 1) aufgetreten seien; eine Thatsache, die er mit der in der allgemein christlichen Verkündigung (ἀκηκόατε, ἠκούσατε II. 18; IV. 3) enthaltenen Weissagung vom Erscheinen des Antichrists vor Christi Wiederkunft (ὁ ἀντίχριστος II. 18) in eine innere Verbindung setzt.

Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe einerseits, der Apocalypse andererseits, bietet eine merkwürdige Uebereinstimmung dar, sodass selbst Kritiker, die beides sehr streng auseinanderhalten zu müssen glauben, dennoch anerkennen es sei „dieselbe Anschauungsweise" in beiden, und das Evangelium sei selbst die vergeistigte Apocalypse (Baur, Theol. Jahrb. 1844, IV. 691; Schwegler, Nachapost. Zeitalter, II. 346: „das johanneische Evangelium ist die letzte reifste Frucht, man kann sagen die Verklärung jener *judenchristlichen* Entwickelungsreihe, an deren Spitze die johanneische Apocalypse steht, vergl. S. 374; Köstlin a. a. O. 498). Namentlich hebt der Erstere mit Recht heraus, dass in beiden ein grosser Kampf Christi mit dem Satan, dem Fürsten dieser Welt, dargestellt wird. Auch macht die Parallele, welche Köstlin (a. a. O. S. 482—500), zwischen der Apocalypse und dem johanneischen Lehrbegriff zieht, wiewohl er sich nicht genug gehütet hat, das Evangelium zu spiritualisiren, die Apocalypse dagegen zu materialisiren, doch überwiegend den Eindruck, dass beiderlei Schriften gesinnungsverwandt und in der Lehre überwiegend einig seien.

Wir machen nur auf wenige Hauptpunkte aufmerksam. Erstens, die Anschauung der *Person Christi* ist in beiden eine sehr erhabene, auf die göttliche Herrlichkeit des Mensch gewordenen Sohns Gottes gerichtete, welcher selbst persönlich das Wort Gottes (Ev.: ὁ λόγος; I. Brief: ὁ λόγος τῆς ζωῆς, Apoc. λόγος τοῦ θεοῦ) genannt wird. Der Sohn hat vom Vater alles, was dieser selbst hat, und theilt es den Seinigen mit (Apoc. I. 1; II. 26; III. 21; Ev. V. 20, 22).

Zweitens. Der *Tod Jesu* ist auf übereinstimmende Weise nicht nur als Thatbeweis seiner Liebe (Apoc. I. 5; 1 Joh. III. 16), sondern auch als erlösend, versöhnend und reinigend aufgefasst (Apoc. I. 5; VII. 14; XII. 11). Ja das Bild des Lammes, unter welchem Jesus, der Gekreuzigte, in der Apocalypse zu wiederholten malen dargestellt ist, und das die Apocalypse eigentlich beherrscht, ist dasselbe, unter welchem dem Apostel Johannes sein Meister, der Täufer, Jesum das erste mal, wo er Ihn sah, vorstellte (Ev. I. 29). Ueberhaupt hat gerade das Evangelium Johannis mit der Apocalypse eine Anzahl der diesem Buch eigenthümlichsten Bilder gemein, z. B. den Hirten, das lebendige Wasser u. s. w.

Drittens. Dass in beiden Schriften das Werk Christi und dessen Fortgang bis ans Ende als ein *Kampf* Christi mit dem Satan, der mit dem vollendeten Siege Christi und seines Reiches endigt, dargestellt ist, wurde oben bemerkt.

Viertens. Die Lehre *von den letzten Dingen* wird gewöhnlich als eine in den beiderlei Schriften völlig entgegengesetzte betrachtet. Man kann das aber nur dann, wenn man die Bilder der Apocalypse, besonders gegen das Ende des Buches, ganz materiell, die Worte des Evangeliums und des Briefes hingegen ganz ideëll und spiritualistisch versteht; eine Methode, bei welcher, wie so oft in der Welt, „die Extreme sich berühren." In der That aber haben Apocalypse und erster Brief sowohl die Idee des Antichrists und der ἀντίχριστοι (1), die vor dem Kommen Jesu auftreten, als die Idee des Wohnens Gottes und Christi bei den Menschen, worin das höchste Gut des seligen Lebens bestehen wird, entschieden mit einander gemein. Die beiden letzten Capitel der Offenbarung Johannis braucht man nur mit einigem Sinn für das Poëtische zu lesen, um sich von den reinen Begriffen, die der Schilderung zu Grunde liegen, zu überzeugen. Dass in dem neuen Jerusalem kein Tempel ist, stimmt vortrefflich mit den Worten Jesu im Gespräch mit der Samariterin (Ev. Joh. IV. 21—24 (2).

(1) Wieseler hat (Apost. Chronologie, S. 263, bes. Anm. II.) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass, wie im ersten Brief viele Irrlehrer gleichsam als Vorläufer des Antichristenthums der letzten Zeit erscheinen, so auch in der Apocalyse II. 6, 14, 15, in den Nicolaiten bereits geistesverwandte Vorläufer des grossen Pseudopropheten genannt sind.

(2) Vergl. Köstlin, Zur Gesch. des Urchristenthums, Theol Jahrb. 1850, II. S. 279 f.

FUENFTER ABSCHNITT.

Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs mit der Lehre der übrigen Apostel, wie sie nach dem Tode des Paulus in Schriften des Neuen Testaments niedergelegt ist.

Es ist nothwendig, auch hier, wie im vorigen Abschnitt, die drei verschiedenen Typen auseinander zu halten, und jede derselben mit dem Lehrbegriff des Apostels Paulus zu vergleichen.

A. JACOBUS UND PAULUS.

Wir haben oben (IV. Abschnitt, I. Capitel), anerkannt, dass die Stelle Jac. II. 14 ff. eine polemische Beziehung habe auf eine unter Christen sich vorfindende Richtung und Ansicht in Betreff der Rechtfertigung, des Glaubens und der Werke. Es ist bekannt, wie oft aus eben dieser Polemik ein schlechthiniger Gegensatz zwischen Jacobus und Paulus gefolgert worden ist. Dieser Gegensatz zwischen den beiderseitigen Lehrbegriffen ist entschieden, sobald folgendes ausgemacht ist: Erstens, dass der Satz des Jacobus: *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (II. 24), mit dem Satz des Paulus: *δικαιοῦται πίστει ἄνθρωπος, χωρὶς ἔργων νόμου* (Röm. III. 28), in reëllem Widerstreit stehe; zweitens, dass jener Satz wirklich der „Hauptsatz der Lehre des Jacobus" sei (Baur, Paulus, 677); drittens, dass dieser paulinische Satz wirklich „die specifisch eigenthümliche, constitutive Thesis des ganzen paulinischen Lehrbegriffs" ist (Schwegler, Nachap. Zeitalter, I, 430 f.). Wir prüfen diese drei Behauptungen der Reihe nach. Es fragt sich erstens: besteht ein wirklicher, von Seiten des Jacobus beabsichtigter und bewusster Gegensatz zwischen den beiderseitigen Sätzen? und ist der Widerstreit zwischen jenen beiden dogmatischen Sätzen ein wesentlicher und unausgleichbarer? Paulus sagt: Der Mensch wird durch Gnade

gerechtfertigt, vermittelst des Glaubens, ohne Werke. Jacobus dagegen sagt: Durch Werke wird der Mensch gerecht vor Gott, und nicht durch Glauben allein. Bei beiden handelt es sich also um das subjective Erforderniss und die Bedingung auf Seiten des Menschen, unter welcher er vor Gott als gerecht erklärt und behandelt wird; denn dass bei Jacobus δικαιοῦσθαι nicht in einem wesentlich andern Sinn als bei Paulus zu nehmen sei, geben wir mit den meisten Auslegern zu. Der Eine setzt aber als subjective Bedingung lediglich den Glauben, mit Ausschluss der Werke; der Andere den Glauben lediglich nur in Verbindung mit Werken, sofern er in Werken sich vollendet und thätig erweist. Dieses ist allerdings ein Gegensatz, aber wohlgemerkt nicht der schärfste; denn dieser würde erfordern, dass der Thesis des Paulus: „Der Mensch wird nur durch Glauben, ohne Werk, gerechtfertigt," die Thesis gegenüberträte: „Der Mensch wird nur durch Werke, ohne Glauben, gerechtfertigt." Das ist aber ganz und gar nicht die Meinung des Jacobus, der vielmehr den Glauben ganz entschieden als eine Bedingung der Rechtfertigung setzt, nur nicht den Glauben allein, sondern denselben in Verbindung mit Werken. Und diesen Satz, über die Unentbehrlichkeit der Werke bei dem Glauben, wenn es zur δικαίωσις kommen soll, stellt Jacobus nur darum auf, weil er einen sogenannten oder vorgeblichen, einen todten Glauben im Auge hat (II. 14, 26), mit dem ein ungöttliches Leben verbunden ist (III. 1 ff.; IV. 1 ff.). Er fordert desshalb, damit man sich nicht selbst betrüge, Kennzeichen, Lebenszeichen des ächten, lebendigen Glaubens, und das sind eben Werke, ohne die somit der Mensch nicht gerecht vor Gott werden kann. Und Paulus erkennt ja selbst auch nur denjenigen Glauben als ächt und rechtfertigend an, aus welchem unmittelbar die Heiligung und gute Werke hervorgehen (Gal. V. 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Dessenungeachtet bleibt es dabei, dass Paulus nimmermehr sich so hätte ausdrücken können, wie Jacobus, und dass der Satz des Letzteren dem des Ersteren allerdings widerstreitet. Das Verhältniss zwischen beiden hat Kern (Brief Jacobi, S. 47) treffend so formulirt: „Bei Paulus ist der Glaube, weil er der rechtfertigende ist, die Quelle der guten Werke; bei Jacobus ist der Glanbe, weil er die Quelle der guten Werke ist und in ihnen sich lebendig thätig erweist, der rechtfertigende." Es ist nicht recht, wenn man diesen Gegensatz,

um auf jeden Fall eine Harmonie zu erzielen, abstumpft, und wir haben keinen Grund, die Möglichkeit zu läugnen, dass Jacobus bewusst und absichtlich einen paulinischen Lehrsatz habe bestreiten wollen, wiewohl die Nothwendigkeit dieser Annahme aus dem Text keineswegs erweislich ist; denn es ist recht wohl vereinbar mit dem Abschnitt bei Jacobus, dass derselbe nur gegen Solche gerichtet wäre, welche den Lehrsatz des Paulus im Munde führten und praktisch missbrauchten. Es ist aber auch auf der andern Seite nicht zu rechtfertigen, wenn man den Gegensatz verschärft und zu einer Kluft erweitert, wie wir sie aus dem Text nicht erweisen können. Wir erkennen einen Widerstreit zwischen den beiderseitigen Sätzen offen an, sind aber zugleich überzeugt, dass der Gegensatz nur ein untergeordneter, nicht ein grundwesentlicher sei, indem die Punkte der Uebereinstimmung zwischen den beiderseitigen Lehrbegriffen bei weitem gewichtiger sind, als die Punkte der Abweichung. Namentlich dürfen wir nicht vergessen, dass es nur die dogmatische Lehrform, die begriffsmässige Fassung ist, welche den Widerstreit der beiden Thesen hervortreten lässt. Dies ergibt sich, wenn wir weiter gehen und die beiden andern Behauptungen prüfen, auf welche noch die Ansicht sich stützt, dass ein absoluter Gegensatz zwischen dem Lehrbegriff des Paulus und Jacobus statt finde. Wir meinen zunächst, zweitens, die Annahme, dass *jene Thesis des Jacobus:* ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον — der *Hauptsatz seiner Lehre* sei. Das ist aber entschieden falsch. Baur selbst, ungeachtet er jene Thesis den Hauptsatz der Lehre des Jacobus-Briefes nennt (Paulus, S. 677), ist denn doch unbefangen genug anzuerkennen, dass es dem Verfasser durchaus nicht „einzig nur um die Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre zu thun war,“ da dieselbe ja auch gar nicht als Hauptgegenstand des Briefs hervortrete, vielmehr nur im Zusammenhang mit dem Uebrigen, dem durchaus praktischen Hinarbeiten auf die Vollkommenheit des christlichen Lebens und Wandels, zur Sprache komme (a. a. O. 691 f.). Nur so viel ist richtig, dass die Antithese II. 14 ff. mit dem Gesammtcharakter und der Hauptrichtung des Briefes wesentlich zusammenhängt. Wie der Brief überhaupt darauf hinarbeitet, dass das Christenthum ein Ganzes, etwas Vollständiges sein soll, so nimmt er namentlich auch hinsichtlich des Glaubens dieselbe Richtung. Die πίστις soll τελεία

sein, nicht halb, nicht todt, nicht blosser Wahnglaube, sie wird vollständig, ganz, lebendig (τελειοῦται ἡ πίστις) durch Werke (II. 22) und nur so, in Verbindung mit Werken, wodurch sich der Glaube thätig und lebendig erweist und vollkommen wird, kann er auch Erforderniss und Bedingung der Rechtfertigung sein. Eben darum ist es auch falsch, wenn Baur, um die Differenz der beiden Lehrbegriffe desto stärker hervortreten zu lassen, die schon oben (IV. Abschn. I. Cap.) widerlegte Behauptung aufstellt, bei Jacobus sei die πίστις gar nicht, wie bei Paulus, Prinzip der sittlichen Thätigkeit, er kenne höchstens ein Nebeneinandersein des Glaubens und der Werke, nicht aber einen inneren Zusammenhang und Einheit zwischen beiden (Paulus, S. 680, 682). Er zeigt die innere Einheit beider allerdings nicht dialektisch, wie Paulus, auf, aber er erkennt und fordert diese Einheit ohne Zweifel, wenn die πίστις δι' ἔργων τελειουμένη so wichtig ist. Ohnedies stimmt Jacobus mit Paulus darin überein, dass er eine Verdienstlichkeit der Werke nicht anerkennt. Während Paulus jede Meinung dieser Art auf's stärkste positiv verwirft, stimmt ihm Jacobus wenigstens stillschweigend bei, sofern sich nicht die leiseste Spur einer solchen Meinung bei ihm vorfindet. Nicht eine δικαίωσις ἐξ ἔργων, sondern ἐξ ἔργων οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, behauptet er. Und zudem sind ἔργα nicht ἔργα νόμου im mosaischen Sinn, sondern ἔργα νόμου ἐλευθερίας d. h. Werke, die aus dem Glauben an das Evangelium und aus der Wiedergeburt hervorgehen. Das letztere ist ein sehr wichtiger Punkt. Der Begriff der Wiedergeburt (Jac. I. 18) durch den freien Willen (die freie Gnade) Gottes würde, wie Kern (a. a. O. S. 48 f.) mit Recht bemerkt, folgerichtig gedacht, darauf führen, die Rechtfertigung durch den Glauben allein subjectiv bedingt sein zu lassen. Allein es fehlt eben an diesem streng dialektischen und spekulativen Denken, durch welches sich Paulus in der Entwickelung der christlichen Lehre auszeichnet.

Der Gegensatz zwischen Paulus und Jacobus würde endlich dadurch noch schärfer werden, wenn es, drittens, wahr wäre, dass die *Rechtfertigung durch Glauben* allein die *Grundthesis* der ganzen *paulinischen Lehre* sei (Schwegler a. a. O. S. 450 f.). Indessen ist diese Behauptung nur für diesen bestimmten Zweck formulirt, indem Schwegler selbst anderswo theils den Universalismus des Christenthums, theils die Abrogation des mosaischen Gesetzes für die beiden Grund-

wahrheiten des paulinischen Lehrbegriffs erklärt. Ja wenn man die dogmatische Zuspitzung derjenigen Seite des paulinischen Lehrbegriffs sucht, nach welcher derselbe rein für sich steht, so kann man jenen Begriff dafür erkennen. Allein es ist schon im voraus einseitig und historisch unwahr, wenn man nur das für paulinisch erklärt, wodurch Paulus sich von andern Aposteln unterscheidet, während man alles das ignorirt, was er mit den übrigen gemein hat. Wir erwähnen nur kurz, mit wie grossem sittlichen Ernst auch Paulus auf die Heiligung der Gläubigen dringt, und wie auch ihm das Christenthum ein νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ist (Röm. VIII. 2), um auf die Uebereinstimmung mit Jacobus hinzuweisen.

Immerhin sollen beide Lehrbegriffe nicht vermischt, und kann ihr Unterschied nicht verkannt werden. Jacobus stellt uns die Gestalt der christlichen Lehre dar, wie sie auch noch nach dem apostolischen Wirken des Paulus in den judenchristlichen Kreisen von Männern vorgetragen wurde, die nicht erst durch eine innere Katastrophe, sondern auf einem stetigeren Wege dem Evangelium von Jesu Christo zugeführt worden waren. Da ist Christus vorzugsweise Lehrer und Herr der Herrlichkeit, sein Tod und die Versöhnung durch denselben aber treten mehr in den Hintergrund. Die schärfste Spitze dieser überwiegend praktischen Lehrweise tritt mit der paulinischen Lehrform in Widerstreit, während im übrigen Jacobus in seinem Theil über den Standpunkt mosaischer Gesetzesgerechtigkeit weit hinweg ist, und im gläubigen Aufschauen zu Jesu, dem Herrn der Herrlichkeit, im Warten auf seine Wiederkunft und im Gehorsam gegen das neue Gesetz der Freiheit, mit Paulus vollkommen eins ist.

B. Petrus und Paulus.

Der erste Brief des Petrus steht, ungeachtet sehr merkwürdiger Verwandtschaft mit Jacobus, denn doch dem Paulus um so viel näher, dass man neuerdings, bei Voraussetzung seiner Unächtheit, ihn geradezu der paulinischen Schule zuzuschreiben versucht hat, höchstens mit der Einschränkung, er sei „paulinisch mit leichter petrinischer Färbung“ (Schwegler, Nachap. Zeitalter, II., 28, 25). Hier ist also unsere Aufgabe, vielmehr die wirkliche Differenz aufzu-

zeigen, anstatt dass wir bei Jacobus davor uns verwahren mussten, dass man die wirkliche Differenz nicht grösser machte, als sie ist. Es liegt sehr nahe, gerade von Jacobus auszugehen, und zunächst die Verwandschaft des petrinischen Briefes mit Jacobus nachzuweisen, was zugleich auf die Differenz von Paulus führt. Einmal hat Petrus mit Jacobus gemein die, schon oben (IV. Abschnitt, II. Cap.) erwähnte, Anlehnung an das Alte Testament. Sodann dringt er eben so stark als Jacobus, und zwar durch den ganzen Brief hindurch, auf Bewährung des Christenthums durch gute Werke, auf Wachsamkeit über sich selbst, Enthaltung von fleischlichen Lüsten, Gebet und heiligen Wandel. Endlich hat Petrus, wiewohl er, darin abweichend von Jacobus, den Tod Jesu als eine That der Erlösung und Versöhnung hoch stellt, doch so wenig als jener die Lehre von der Rechtfertigung und Theilnahme an dem Heil Christi durch den Glauben allein (1). Hiemit haben wir bereits einige Differenz von Paulus angedeutet. Gehen wir nun darauf unmittelbar ein. Wir haben schon oben bei Entwickelung des petrinischen Lehrbegriffs auf die besondere Stellung aufmerksam gemacht, welche die *Auferstehung Jesu* in dem Brief einnimmt, sofern nicht nur die Hoffnung sondern auch der Glaube des Christen überwiegend auf dieselbe gegründet werden. Während bei Paulus, um mit Dr. Baur zu reden (Paulus, S. 612) vor allem der Kreuzestod Christi das eigentliche Objekt des Glaubens ist, findet das bei Petrus nicht in dieser Weise statt, vielmehr richtet sich hier der Glaube auf Gott, der Jesum von den Todten auferweckt und Ihm die Herrlichkeit gegeben hat. Zwar ist auch dem Paulus, wie wir gesehen haben, die Auferstehung Jesu eine der Hauptthatsachen des Heils und eines der Hauptobjekte apostolischer Verkündigung, aber er predigt doch wesentlich Christum den Gekreuzigten, der freilich nicht könnte Erlöser sein, wenn Er nicht auferstanden wäre vom Tod. Auf der anderen Seite ist dem Petrus das Leiden und der Kreuzestod Jesu

(1) Schwegler, a. a. O. II., 25: «Es darf als Annäherung an's Judenchristliche angesehen werden, dass die paulinische Rechtfertigungslehre, sammt ihren charakteristischen Bezeichnungen δικαιοῦσθαι u. a. fehlt, dass die καλὰ ἔργα, die ἀγαθὴ ἀναστροφὴ, die ἀγάπη, das ἀγαθοποιεῖν (ein in unserem Briefe mit auffallender Vorliebe gebrauchter Ausdruck) neben der πίστις und unabhängig von ihr besonders stark betont werden» u. s. w.

hochwichtig (und darin unterscheidet er sich sehr wesentlich von Jacobus, der über den Versöhnungstod stille schweigt), und zwar nicht blos als unvergleichliches Vorbild für alle Gläubigen, sondern wesentlich auch als Mittel der Versöhnung des Sünders mit Gott; dennoch ist ihm Hauptgegenstand des Glaubens die Auferweckung Jesu Christi von den Todten. So stimmt denn das κήρυγμα beider Apostel (gemäss der Aussage des Paulus, 1 Kor. XV. 3) in wesentlicher Harmonie darin überein, dass Jesus gestorben ist um unserer Sünden willen und dass Er auferstanden ist von den Todten. Und doch ist zwischen beiden, zwar nicht ein Gegensatz, aber wenigstens eine unverkennbare Differenz, je nach dem Gewicht, das ein jeder von beiden, vermöge der besonderen Führung und Berufung zum Glauben und Apostelamt, die ihm zu Theil geworden war, auf die eine oder die andere Hauptthatsache des Heils legt.

So sehr aber Petrus in Hinsicht der erlösenden und versöhnenden Bedeutung des Todes Jesu mit Paulus übereinstimmt, so geht er doch insofern wieder ganz seinen eigenen Weg, als er nicht wie dieser das Dogma von der *Rechtfertigung* und Sündenvergebung durch den Glauben ausgebildet hat. Wohl bezeugt auch Petrus, dass Jesus um der Sünden willen gestorben ist, und dass wir durch seine Wunden heil worden sind; wohl lesen wir (I. 5), dass durch den Glauben die Bekehrten von Gott bewahrt werden zu dem Ziel der künftigen Seligkeit; aber davon finden wir doch kein Wort, was Paulus so nachdrücklich lehrt, dass der Sünder der Gnade Gottes, der Vergebung der Sünden, der Rechtfertigung gerade durch den Glauben und nicht durch Werke theilhaftig werde. Hingegen stossen wir auf eine Stelle, welche auf das gerade Gegentheil zu führen scheint, wenn es 1 Petr. IV. 8 heisst: „Liebe bedeckt eine Menge von Sünden.“ Indessen ist das nur scheinbar ein Gegensatz gegen die Lehre von der Vergebung der Sünden durch den Glauben; denn es ist, wenn man auch nur vom rein alttestamentlichen Standpunkt und Sprachgebrauch ausgeht, undenkbar, dass Petrus sagen wollte, die Liebe bedeckt die eigenen Sünden dessen der Bruderliebe hat, als ob der Mensch seine Sünden sich selbst vergeben und bedecken könnte; als ob nicht vielmehr Gott allein es wäre, der Sünde bedecken und Missethat nicht zurechnen kann (Psalm XXXII. 1 f.). Es kann also nur von dem Bedecken fremder Sünden die Rede sein, und das passt um so mehr in den Zu-

sammenhang, als eben die Versöhnlichkeit, die Willigkeit, „siebenzigmal siebenmal den Bruder zu vergeben" (was der Herr gerade zu dem Petrus gesagt hat, Matth. XVIII. 21 f.), also seine Sünden in seinem Theil zu bedecken, die Liebe zu einer ἐκτενὴς (1 Petri IV. 8), einer ausdauernden, anhaltenden und bis an's Ende liebenden zu machen vermag. Der vermeintliche Sinn unseres Satzes wäre freilich ein contradictorischer Gegensatz gegen die paulinische Rechtfertigung durch den Glauben, ja er ginge selbst über den Satz des Jacobus weit hinaus, indem Jacobus nur die πίστις συνεργοῦσα τοῖς ἔργοις (II. 22) für rechtfertigend erkennt, Petrus aber ex hypothesi der Liebe, d. h. den Werken an und für sich und abgesehen vom Glauben, schon eine sündentilgende und rechtfertigende Kraft zuschreiben würde. Jedenfalls aber ist die Rechtfertigung durch den Glauben bei Petrus nicht ausdrücklich gelehrt, wenn auch nicht irgendwie bestritten, wie bei Jacobus. Auch darin also bleibt, bei Uebereinstimmung in Betreff der Begründung der Gnade durch Jesu Versöhnungstod, doch eine Differenz zwischen Petrus und Paulus stehen, welche im Grunde davon abzuleiten ist, dass Petrus die Lehre von der subjectiven Aneignung des Heils in diesem Stücke nicht consequent ausgebildet hat.

Auch das *innere Verhältniss zum Alten Testament* ist bei Petrus ein anderes als bei Paulus. Wohl legt auch Paulus das Alte Testament als die Hauptquelle religiöser Wahrheit zu Grunde und benützt Verhältnisse und Personen aus der Alten Oeconomie für den Neuen Bund, aber sein inneres Verhältniss zum Alten Testament ist doch kein unmittelbares und ungebrochenes, es ist vielmehr durch Reflexion vermittelt und durch die tief einschneidende Erkenntniss: „Christus des Gesetzes Ende" beschränkt. Anders bei Petrus. Schon die Aufschrift eines Briefes der an überwiegend heidenchristliche Gemeinden (1 Petr. II. 10; IV. 3) gerichtet ist, als διασπορὰ, d. h. als Israël in der Zerstreuung, ist bezeichnend (1). Hier spricht offenbar der ἀπόστολος περιτομῆς, welcher, auch wenn er Heidenchristen vor sich hat, diesen Umstand ignorirt, dieselben als das ächte Volk Gottes, als das wahre Israël (vergl. II. 10) betrachtet und in dem Neuen Bund unbedenk-

(1) S. Rettberg, Art. Petrus, in der Encyclopædie von Ersch und Gruber, III, Sect. XIX, 364 f. Schleiermacher, Einl. in's N. T., 401 f.

lich die Fortsetzung des Alten sieht. Dadurch wird aber die Wesenheit des Neuen Bundes nicht beeinträchtigt; denn Petrus sieht ein, wie schon im Alten Bund der Geist Christi gewaltet und das neu aufgegangene Licht schon im Alten Testament einzelne Strahlen vorausgeschickt hat.

So finden wir, von verschiedenen Punkten aus, wie Petrus dem Apostel Paulus zwar um vieles näher als Jacobus steht, wie die eigenthümlich christlichen Glaubenswahrheiten bei weitem lebendiger und kenntlicher, als bei Jacobus, sich hervordrängen, wie er aber doch von Paulus sich eigenthümlich unterscheidet, theils durch Hervorhebung der Auferstehung Jesu, theils durch weniger begrifflich und lehrhaft ausgebildete *Erkenntniss* des Heilsweges, theils durch seine den Zusammenhang und die Einheit des Neuen Bundes mit dem Alten unmittelbar und unbedenklich voraussetzende Grundanschauung.

C. JOHANNES UND PAULUS.

Indem wir nun vollends an Johannes kommen, entdecken wir noch die entschiedenste Annäherung zu dem paulinischen Lehrbegriff. Und zwar müssen wir da die beiderlei Klassen johanneischer Schriften, die Apocalypse sowohl als das Evangelium sammt den Briefen, zusammen nehmen, nachdem wir oben dieselben in getrennten Reihen untersucht haben.

Erstens. In der Lehre von der *Person Christi* stimmt Johannes mit Paulus darin überein, dass er die göttliche Herrlichkeit und ewige Erhabenheit Christi mit besonderer Liebe und mit Nachdruck hervorhebt. Beide erkennen in Jesu keineswegs nur einen Menschen, der mit göttlichen Kräften ausgestattet wäre, sondern eine aus Gott selbst stammende Persönlichkeit (1). Dennoch glaubt Baur (Theol. Jahrb. 1844, IV. 616, 618) eine höchst wesentliche Differenz zwischen beiden constatiren zu können: „Was in Ansehung der Person Christi,“ so lauten seine Worte, „bei Paulus immer noch ein menschlich-göttliches Verhältniss ist, das ist bei Johannes ein absolut-göttliches. — So lange man nur auf dem gleichsam von unten nach oben gehenden Weg zur göttlichen Macht und Würde Jesum

(1) Köstlin, Joh. Lehrbegriff, S. 306.

erhebt, und somit das Göttliche in Ihm in letzter Beziehung doch nur als ein erst hinzugekommenes Accidens seiner substantiëllen menschlichen Natur betrachten kann, worüber wir wenigstens in den unzweifelhaft authentischen Briefen des Apostels nicht hinauszugehen berechtigt sind, hatte das christliche Bewusstsein seinen absoluten Punkt noch nicht erreicht. Es blieb noch übrig den Weg zu betreten, auf welchem die Betrachtung von oben nach unten geht, und das Substantiëlle der Person Christi nicht das Menschliche, sondern das an sich Göttliche ist, der mit dem absoluten Wesen Gottes identische Logos." — Hier scheint auf beiden Seiten gefehlt zu sein, einmal in Betreff des Paulus; denn es ist thatsächlich unrichtig, dass "der paulinische Christus, bei aller Steigerung seines Begriffs, doch nur der zu göttlicher Würde erhobene Mensch" sei, a. a. O. 618. Selbst wenn man sich nur auf die vier von Baur als ächt anerkannten Briefe beschränkt, gehen Stellen, wie Röm. I. 3, 4; 1 Kor. VIII. 6: δι' οὗ τὰ πάντα, XV. 47, weit über jene arianische Ansicht hinaus. Auf der andern Seite ist es mit dem wirklichen johanneischen Lehrbegriff, der auf das wahrhaft Menschliche Jesu Christi so nachdrücklich und nicht ohne Polemik gegen doketische Meinungen dringt, unvereinbar, die Person Christi für eine "absolut göttliche," im Gegensatz gegen das Gottmenschliche zu erklären. Nicht einmal das ist ganz richtig, dass Paulus in der Betrachtung der Person Christi den Weg von unten nach oben gehe, Johannes hingegen den von oben nach unten. Legt man den Prolog des Evangeliums zu Grunde, so hat zwar in Beziehung auf Johannes diese Parallele einigen Schein, aber auch da ist aus Vs. 14, vergl. mit 1 Joh. I. 1 ff., deutlich genug zu ersehen, wie auch bei Johannes die erfahrungsmässige Anschauung des Erschienenen und die Entdeckung der Herrlichkeit vom Vater in der Persönlichkeit Jesu vorhergegangen ist. In der Erkenntniss der gottmenschlichen Herrlichkeit Christi, nicht nur sofern Er nach seiner Erhöhung der "Herr der Herrlichkeit" ist (Jac. II. 1), sondern sofern Er schon während seines Wandelns auf Erden der vom Vater gekommene Sohn Gottes gewesen ist, — darin stimmen beide Apostel mit einander überein; nur legt allerdings Johannes auf die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, noch stetiger als Paulus, ein Gewicht.

Zweitens. Während Paulus in dem *Werk Christi* den Kreuzestod, als er-

lösend und versöhnend, als Mittelpunkt hinstellt, harmonirt Johannes mit ihm, sofern er (in Apocalypse und Evangelium) das Lamm Gottes, das geschlachtete, das der Welt Sünde trägt, anpreisst und in's hellste Licht setzt. Indessen ist dem Johannes schon das in die Welt Kommen Christi die grösste That, und der Tod am Kreuz ist nur ein Beweis derselben Liebe und Gnade Gottes; wogegen Paulus die in dem Versöhnungstode Jesu geoffenbarte und mitgetheilte δικαιοσύνη θεοῦ am meisten bewundernd in's Auge fasst.

Drittens. Damit hängt zusammen, dass beide Apostel, so einstimmig sie sind im Glauben an die Erlösung des Sünders durch die Gnade Gottes in Christo, doch in der lehrhaften Erörterung des Heilsweges auseinandergehen, indem Paulus das Hauptgewicht auf die Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben legt, wogegen Johannes zwar auch von der Sündenvergebung Zeugniss ablegt, aber doch nicht sowohl das Gerichtliche hervorhebt, als vielmehr das neue göttliche Leben, das aus Gottes Kraft, vermittelst des Glaubens, in der Wiedergeburt gepflanzt wird und in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn sich erhält.

Viertens. So sehr auch die Apocalypse, auf dem Grunde der Prophetie stehend, und, in Worte und Bilder des Alten Testaments gehüllt, das Volk Israël als Grundstock der Kirche Christi voranstellt, worin sie merkwürdiger Weise auch das Evangelium (I. 11; IV. 22; XI. 52) für sich hat, so stimmt sie doch dem Apostel Paulus darin entschieden bei, dass die Erlösung nach göttlichem Plan die ganze Menschheit umfasst und dass alle Völker Zutritt zu ihrem Heil haben (Apoc. V. 9; VII. 9; XXI. 24). — Wenn man aber in der Apocalypse sogar eine Feindseligkeit wider den Apostel Paulus, eine Ausschliessung desselben aus der Zahl der Apostel des Lammes entdeckt haben will (Baur, Theol. Jahrb. 1844, IV. 664, Anm.; Schwegler, Nachap. Zeitalter, II. 254), so ist das eine höchst gesuchte und grundlose Hypothese; hätte denn Johannes die Zwölfzahl meiden, und etwa dreizehn Apostel und dreizehn Grundsteine zählen sollen? (1).

(1) S. Bleek, Beiträge S. 184; Ritschl a. a. O. S. 138. Vergl. Löhe, Aphorismen über die N. T. Aemter, 1849, 26 f.

Fünftens. Wie viele Berührungspunkte mit Paulus die Johanneische Apocalypse hinsichtlich der *letzten Dinge* hat, das ist schon von Andern bemerkt worden (1). Eine Vergleichung der Lehre des Paulus in diesem Stücke, wie wir sie oben ausführlicher entwickelt haben, mit der Darstellung der Apocalypse, würde eine Menge merkwürdiger Punkte von Uebereinstimmung nachweisen. Hier steht Paulus gleichsam in der Mitte zwischen der Apocalypse auf der einen, und dem Evangelium nebst den Briefen Johannis auf der andern Seite.

So steht nun Johannes als der dem Paulus am Geist verwandteste Apostel neben ihm, an contemplativer Innigkeit und an Schwung der Erkenntniss zum Theil über ihm, aber an Schärfe des consequenten dialektischen Denkens ihm nicht gleich, wohl selbst auch durch die dem Paulus geschenkten Gaben gefördert. Jeder der drei apostolischen Typen steht eigenthümlich für sich da, entwickelter, gegenüber der in der Apostel-Geschichte niedergelegten urapostolischen Predigtweise; keiner wohl ohne positiv und negativ durch die Lehrentwickelung des Paulus gewonnen zu haben, zum Theil mit Schärfe der paulinischen Lehrweise gegenübertretend. Aber über allen individuellen Differenzen und Gegensätzen können wir denn doch den *einen* Geist nicht übersehen, der einem Jeden zutheilt, je nachdem er will.

(2) W. Georgii, Theol. Jahrb. 1845, I. S. 11 ff.; Ritschl a. a. O. S. 60.

ZWEITES BUCH.

DIE KIRCHENGEMEINSCHAFTEN DER JUDENCHRISTEN UND HEIDENCHRISTEN

IN IHREM VERHAELTNISS ZU EINANDER.

Wir haben in dem ersten Buch das Evangelium des Paulus in seinem Verhältniss zu dem Evangelium der übrigen Apostel kennen gelernt und gefunden, dass bei aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit denn doch auch Uebereinstimmung zwischen ihnen stattfand. Wir haben mit *einem* Wort die Einheit des apostolischen Geistes erkannt. Nun bleibt uns noch die andere Seite zu untersuchen übrig, nämlich das Verhältniss, in welchem die Gläubigen aus den Heiden und aus den Juden als Gemeinschaften zu einander standen. Dieser Gegenstand hat schon an und für sich ein geschichtliches Interesse für uns. Er hat aber auch einen besonderen Belang wegen des Lichtes, das von ihm aus auf die Apostel selbst zurück fällt. Denn gesetzt, eine genaue und unpartheiische Forschung würde zeigen, dass die Richtung und Gestaltung der Urgemeinden in apostolischer Zeit durch und durch judaistisch gewesen sei; dass die freiere, rein christliche Richtung als eine Neuerung in vollständigem Gegensatz gegen den herrschenden Geist der christlichen Gemeinden gestanden habe und nur in beständigem Kampf gegen denselben sich habe erhalten können, — einem Kampf, der zudem über anderhalb Jahrhunderte sich erstreckte, — gesetzt, das würde sich bewahrheiten, so würde sich von hier aus eine wesentlich andere Ansicht vom Urchristenthum und von dem Verhältniss der Apostel zu einander ergeben, als die von uns oben gerechtfertigte. Es ist desshalb schon in Be-

ziehung auf unsere bisherige Untersuchung nöthig, das Wesen und gegenseitige Verhältniss der von den Aposteln gestifteten Gemeinden so genau und vollständig als möglich zu erörtern, mit scharfer Beachtung der Verschiedenheit zwischen Heidenchristen und Judenchristen, wobei der Gegensatz bis zu seinem Verschwinden zu verfolgen ist.

Der Stoff dieser kirchengeschichtlichen Untersuchung zerfällt sodann nach der Zeit in zwei Abschnitte, welche wir durch die Epoche des Jahrs 70 von einander scheiden; — ein Jahr, das zunächst durch die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels für unsern Gegenstand von Bedeutung war, das wir aber namentlich auch in Rücksicht darauf wählen, dass kurz vor diesem Zeitpunkt mehrere der bedeutendsten Apostel von dem geschichtlichen Schauplatz abberufen worden sind.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Kirchengemeinschaften der Judenchristen und Heidenchristen während der apostolischen Zeit bis zum Jahr 70.

Wir betrachten zuerst die judenchristlichen und die heidenchristlichen Kirchengemeinschaften, jede Klasse für sich, nach ihren verschiedenen Lebensbeziehungen, worauf wir sie in ihren Beziehungen zu einander auffassen werden.

I. CAPITEL.

Die judenchristlichen Gemeinden für sich.

Die Geschichte des Christenthums als éiner Gemeinschaft geht von Jerusalem aus, und wir müssen demnach unsere Untersuchung mit den Judenchristen eröffnen. „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh. IV. 22). Jesus selbst stammte

von David und Abraham; Er hatte seine Apostel aus den Stämmen Israëls gewählt und alle seine Jünger waren Israëliten. Als Er diese Jünger einmal aussandte, gab Er ihnen ausdrücklich die Weisung, lediglich nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israël zu gehen. Und noch bei'm Abschied vor seiner Himmelfahrt, wo Er ausspricht, dass Busse und Vergebung der Sünden in seinem Namen gepredigt werden müsse unter allen Völkern (εἰς πάντα τὰ ἔθνη), fügt Er hinzu, dass der Anfang in Jerusalem gemacht werden soll (ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, Luc. XXIV. 47), oder, wie es in der Apostel-Geschichte bestimmter und ausführlicher, zugleich als Thema des ganzen Buches ausgedrückt ist: ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (I. 8). Dem zufolge blieben die Apostel nicht bloss während der Tage, welche zwischen der Himmelfahrt Jesu und dem Pfingstfest verflossen, sondern auch nach diesem Geburtstag der Gemeinde Christi eine geraume Zeit beständig in Jerusalem wohnhaft und wirksam, sodass sie sogar während einer Verfolgung, in der „alle Jünger aus der Hauptstadt flohen und sich in Judäa und Samaria zerstreuten, in Jerusalem zu bleiben für ihre Pflicht hielten" (VIII. 1 cf. 14). Wenn einzelne Apostel aus besondern Veranlassungen, z. B. um neugegründete Gemeinden zu besuchen, Jerusalem für eine Weile verliessen, so kehrten sie immer wieder dahin, als auf ihren Posten, zurück (vergl. VIII. 14 f. mit 25; IX. 32 ff. mit XI. 2), während auch in der Zwischenzeit Andere aus ihrer Mitte in der Stadt sich befinden (XI. 1 f.). Da Paulus zum ersten Mal nach seiner Bekehrung nach Jerusalem kommt, hält er sich bei Petrus auf (Gal. I. 18 f.), und die Apostel-Geschichte erzählt (IX. 26—28), dass Barnabas ihn bei den Aposteln eingeführt habe. Zu der Zeit, wo Herodes Hand an die Jünger legte, wird wenigstens der Zebedaïde Jacobus, der mit dem Schwert hingerichtet, und Petrus, der durch den Engel aus dem Gefängniss befreit wurde, sowie Jacobus, wahrscheinlich der Bruder des Herrn, als in Jerusalem wohnend ausdrücklich namhaft gemacht (XII. 1 ff., 17). Aus Anlass einer erhobenen Streitfrage werden Paulus und Barnabas von der Gemeinde zu Antiochiën nach Jerusalem abgeordnet zu den „Aposteln und Aeltesten" (XV. 2). Bei ihrer Ankunft werden sie von der Gemeinde und den *Aposteln* und Aeltesten brüderlich empfangen (Vs. 4), und

nach der Verhandlung, wobei besonders Petrus und Jacobus auftraten, wird von den „Aposteln und den Aeltesten, sammt der ganzen Gemeinde," Beschluss gefasst und ein gemeinschaftliches Schreiben abgesandt (Vs. 22, 23). Paulus selbst macht (Gal. II. 9, vergl. 2, 6, 7) unter den angesehenen Häuptern der Gemeinde, mit denen er damals zu thun hatte, den Jacobus, Kephas und Johannes namhaft. Und wenn diese Männer damals sich dahin erklärten, unter den Beschnittenen wirken zu wollen (Vs. 9), so liegt die Vermuthung nahe, dass sie zufolge dieses Entschlusses, der ja keine Neuerung, sondern eine Beibehaltung des bisherigen Wirkungskreises war, auch ihren Aufenthalt, nach wie vor, in Jerusalem gehabt haben werden. Dieses Datum erlaubt uns dann anzunehmen, dass jene Apostel wenigstens noch mehrere Jahre nach dieser Zusammenkunft, welche um das Jahr 50 stattgefunden hat, in Jerusalem werden geblieben sein. Aber als Paulus zum letzten Mal nach Jerusalem kam, scheint ausser Jacobus, unter welchem wohl der Bruder des Herrn zu denken ist, keiner von den Angesehenen, namentlich kein Apostel, in Jerusalem gewesen zu sein; denn wir hören nur, dass die Brüder ihn empfingen und dass er mit Jacobus und den Aeltesten eine Besprechung hatte (Ap. Gesch. XXI. 17, 18). Diese Thatsache fällt, sowohl nach Wieseler, als nach den meisten früheren Chronologen in's Jahr 58.

Wir haben also gesehen, dass die älteren Apostel, von der Himmelfahrt Jesu an, ungefähr 25 Jahre lang, ihren festen Wohnsitz in Jerusalem gehabt haben, sodass sie, wenn auch ihr Beruf sie anderswohin in Palästina führte, doch immer wieder in die heilige Stadt, als ihren eigentlichen Posten, zurückkehrten. Ausserhalb des heiligen Landes aber treffen wir sie in dieser Zeit gar nicht an. Aus dieser an sich bloss äusserlichen Thatsache nun ergeben sich mehrere Folgerungen, welche sich auf das Innere beziehen. Die geographische Beschränkung ist nur der Ausdruck und die Folge einer nationalen Beschränkung, sofern die Urapostel von Anfang an ihren Wirkungskreis, wo nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise unter dem Israëlitischen Volke suchten und fanden, oder, wie sie selbst sagen, „zu der Beschneidung gingen." War nun das Particularismus? Insofern nein, als aus der angeführten Thatsache für sich keineswegs folgt, dass sie von der Ansicht ausgegangen wären, das Messianische Heil gebühre bloss

dem Volk Israël. Es war aber Particularismus, sofern sie sich räumlich und völklich mit ihrem Wirkungskreis allerdings nur auf einen gewissen Theil beschränkten; und dies war aus mancherlei Gründen räthlich, sogar nothwendig. Denn um von den höheren, aus dem Willen und Wort Jesu, aus dem Zusammenhang des Alten und Neuen Bundes, aus dem Plan der göttlichen Heilsökonomie abgeleiteten Gründen nichts Näheres zu sagen, so brachte es schon die Natur der Sache selbst mit sich, dass das Christenthum als Gemeinschaft von irgend einem gegebenen Punkt ausgehen und, nach dem Gesetz der Allmähligkeit, von da aus erst kleine, dann immer grössere Kreise ziehen musste. Das Reich Gottes sollte irgendwo fest wurzeln, um dann senfkornartig fortzuwachsen. Und so sollte denn erst Ein Volk dem Evangelium gewonnen werden, damit die Wahrheit von da aus die Welt überwinden möchte.

Fragen wir nun nach dem *Erfolg*, welchen die sich selbst beschränkende Thätigkeit der Apostel innerhalb des jüdischen Volks, laut der Urkunde, gehabt hat, so treten uns folgende Thatsachen entgegen. Als in den Tagen vor dem Pfingstfest die Brüder einmal zusammentraten, belief sich die Zahl der Versammelten auf ungefähr hundert zwanzig Personen (Ap. Gesch. I. 15), welche wohl sämmtlich nicht erst durch das Wort der Apostel bekehrt, sondern schon vor dem Tode Jesu seine Jünger gewesen waren. Doch haben wir daran einen Ausgangspunkt, um die Erfolge des apostolischen Wirkens danach zu messen. Zwischen der angegebenen kleineren Zahl und der grösseren 1 Kor. XV. 6, wo Paulus sagt, dass Jesus nach seiner Auferstehung einmal mehr denn fünfhundert Brüdern zugleich erschienen sei, können wir nicht mit Baur (Paulus, S. 37) einen Widerspruch entdecken, wonach die kleinere Zahl eine „offenbar unrichtige“ wäre. Denn die Versammlung (Ap. Gesch. I. 15) fand in Jerusalem statt zu einer Zeit, wo, ausser den ausdrücklich dahin gewiesenen Aposteln, wohl nur diejenigen Jünger Jesu sich in der Stadt aufhalten mochten, welche in derselben ohnedies ihre Heimath hatten; und da können wir uns nicht darüber wundern, dass nicht mehr als hundert zwanzig, als *bei dieser Versammlung anwesend*, gezählt werden (denn nur davon ist die Rede, wenn es heisst: ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡς ἑκατὸν εἴκοσιν, keineswegs aber, wie Baur es auffasst, davon, wie gross damals die Zahl der Jünger Jesu „im Ganzen“ gewesen

sei (1). *Wo* aber die Erscheinung Jesu vor den fünf-hundert Jüngern sich ereignet hat, erfahren wir bei Paulus nicht. Vielleicht fand sie in Galiläa statt, wo die Mehrzahl der Jünger Jesu zu Hause war. — Am Pfingstfest nun wurde das erste öffentliche Zeugniss der mit der Kraft aus der Höhe ausgerüsteten Apostel so reichlich gesegnet, dass von der grossen Schaar ihrer Zuhörer dreitausend Seelen ihr Wort annahmen und durch die Taufe dem Häuflein der Gläubigen zugefügt wurden (Ap. Gesch. II. 41). Diese dürfen wir aber nicht sofort als Mitglieder der Gemeinde zu Jerusalem ansehen; denn Lucas macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass unter den Zuhörern der Apostel Israëlitische Festgäste und Proselyten aus allen Weltgegenden gewesen seien (II. 5, 9—11, 14), wonach anzunehmen ist, dass auch unter den damals Bekehrten Viele gewesen sein werden, die nicht in Jerusalem, sondern theils in den verschiedenen Landschaften von Palästina, theils in auswärtigen Ländern, ansässig waren und nach dem Fest wieder in ihre Heimath zurückkehrten, sodass die Gemeinde von Jerusalem selbst, auch nach dem Pfingstfest, wohl stark unter jener Zahl geblieben sein mag. Doch hören wir (II. 47), dass „der Herr Tag für Tag zu der Gemeinde solche hinzuthat, die selig wurden." Dieser Ausdruck ist so gefasst, dass wir uns ein stetiges Wachsen der Gemeinde zu denken haben, sodass wir den Eindruck erhalten, nach der innerlich wie äusserlich Epoche machenden That Gottes am Pfingstfest trat der Strom göttlich-menschlicher Wirkungskraft in das geordnete Bett eines stetigen Ergusses zurück. In Folge der Heilung des Lahmen scheint wieder eine grössere Zahl auf einmal der Gemeinde sich angeschlossen zu haben; denn „Viele von denen, welche die Rede des Petrus gehört hatten, glaubten, und es wurde die Zahl der Männer bei fünf-tausend" (Ap. Gesch. IV. 4). Und ähnlicher Weise bemerkt Lucas, vermuthlich einen längeren Zeitraum zusammenfassend, V. 14: „Immer-

(1) Die Gegenbemerkungen Zeller's (in seinem Theol. Jahrb. 1849, I. S. 49 f.) widerlegen sich durch die Erinnerung, dass Paulus a. a. O. nicht gerade von Mitgliedern der Gemeinde zu Jerusalem redet, und dass es viele Jünger Jesu gab vor dem selbständigen Wirken der Apostel, wie denn auch die Apostel-Geschichte mehrfach Christen erwähnt in Orten, wo sie die Gründung von Gemeinden zuvor nicht gemeldet hat.

mehr wurden hinzugefügt die an den Herrn glaubten, Schaaren von Männern und Weibern.〃 Später finden wir, vor der Wahl der sieben Männer, die Nachricht, dass 〃in jener Zeit die Jünger sich stets mehrten;〃 genauer: 〃das Wort Gottes wuchs, und die Zahl der Jünger nahm in Jerusalem stark zu, auch wurde eine grosse Menge Priester dem Glauben gehorsam〃 (VI. 1 und 7). Aber eben jetzt erfolgte ein Stoss, der die Gemeinde um Vieles zurückzubringen schien. Die Verfolgung, welche mit dem Märtyrertode des Stephanus begann, hatte die Wirkung, dass ausser den Aposteln alle Gläubigen die Hauptstadt verliessen, und sich theils in Judäa, selbst theils in Samaria zerstreuten, ja noch in weitere Entfernung, bis nach Phöniciën, nach Cypern und Antiochiën sich begaben (VIII. 1, 7, 11, 19). Indessen kam diese Abnahme der Gemeinde zu Jerusalem allen diesen Landschaften in und ausser Palästina zu gute; denn überall, wohin die Gläubigen sich flüchteten, breiteten sie das Evangelium aus (VIII. 4 ff., 40; XI. 19), und zwar fast durchaus bloss unter Juden. Den dabei gemachten Anfang der Predigt unter Heiden werden wir unten an seinem Ort wieder aufnehmen. Wir erfahren sodann (IX. 31), dass die Gemeinde in ganz Judäa, Galiläa und Samaria wieder Frieden hatte, sich erbaute und wandelte in der Furcht des Herrn und durch die Zusprache des Heiligen Geistes sich mehrte. Nach einem längeren Zeitraum finden wir wieder eine Zahlangabe, die freilich ebenso wie die früheren, nur eine runde und beiläufige ist. Die Aeltesten zu Jerusalem sagen nämlich dem Paulus (XXI. 20): 〃Du siehst, wie viele Myriaden Gläubige es giebt unter den Juden.〃 Sehen wir zurück, so liessen sich die Jünger Jesu vor dem Pfingstfest nach Hunderten zählen (Ap. Gesch. I. 15 cf. 1 Kor. XV. 6). Nach dem Pfingstfest gewann die Gemeinschaft der Gläubigen so raschen Zuwachs, dass ihre Zahl schon in die Tausende ging (II. 41; IV. 4). Gegen das Ende des apostolischen Zeitraums aber, zunächst im Jahr 58, belief sich die Zahl der Gläubigen aus den Juden, und zwar in Palästina selbst (denn die Juden in der διασπορᾷ sind nach dem Zusammenhang von XXI. 20 f. dabei ausser Betracht gelassen) auf mehrere Zehntausende. Letztere Angabe ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, wenn wir einerseits den Zeitpunkt, von welchem sie gilt, wohl beachten, und andererseits den räumlichen Umfang, auf den sie sich erstrekt, nicht will-

kührlich verengern, namentlich nicht auf Jerusalem beschränken, sondern auf Judäa, ja auf ganz Palästina beziehen. So sehr also war die Thätigkeit der Judenapostel in ihrer Selbstbeschränkung auf das Volk Israël und das Land Kanaän, ihre Treue im Kleinen von Gott mit Erfolg gesegnet worden.

Am Ende des Zeitraums, von dem wir handeln, bestanden also, durch die Urapostel, theils unmittelbar, theils mittelbar gegründet, jedenfalls von ihnen geordnet und geleitet, zahlreiche Christengemeinden in Jerusalem und der ganzen Landschaft Judäa (vergl. Gal. I. 20 ff.; Ap. Gesch. XI. 1), sodann der Küste entlang (Ap. Gesch. IX. 32—35 ff.), ferner in Samaria und Galiläa, endlich in Syriën, Phöniziën und Cypern (Ap. Gesch. IX. 2, 10, 25; XI. 19). In den genannten Landschaften ausserhalb Palästina mochte in dieser Zeit zwar nicht leicht eine Christengemeinde anzutreffen sein, ausschliesslich aus gläubigen Juden bestehend. In der Regel waren sie wohl gemischt aus gläubigen Juden und Heiden. Dagegen werden wir wohl nicht irren, wenn wir die Christen-Gemeinden innerhalb Palästina selbst, nicht nur von Anfang an, sondern auch während der ganzen Dauer unseres Zeitraums, als rein aus gläubigen Israëliten bestehend, uns denken.

Bisher haben wir eine Art Statistik der durch die Urapostel gesammelten Gemeinden zu entwerfen versucht. Wir haben, so zu sagen, den Leib dieser ursprünglichen Christengemeinden umschrieben. Nun müssen wir auch ihren Geist, die Seele, von der sie belebt sind, kennen lernen. Es handelt sich also auch um eine innere Charakteristik. Ehe wir jedoch dazu übergehen, schalten wir eine Bemerkung ein, welche den Sprachgebrauch betrifft, und bei der wir uns an Schliemann anschliessen (Die Clementinen u. s. w. 1844, S. 371 f.). Die Gläubigen, von denen wir hier reden, nennen wir nach dem allgemeinen Sprachgebrauch *„Judenchristen.“* Dieser Name ist aber bloss auf die nationale *Abstammung* zu beziehen, nicht auf die Gesinnung oder Richtung. Er fällt zusammen mit dem neutestamentlichen Ausdruck: οἱ ἐκ περιτομῆς, oder: οἱ πεπιστευκότες ἐν τοῖς Ἰουδαίοις (Ap. Gesch. XXI. 20), im Gegensatz gegen die πεπιστευκότα ἔθνη. Nun ist es freilich eine natürliche Sache, dass Geburt und Erziehung, Umgang und Gewohnheit auch die Ansicht und Richtung eines Menschen bestimmen, und so musste denn auch bei den Judenchristen ihre Abstammung einen Einfluss

auf ihre ganze Anschauung der göttlichen Dinge und auf die Uebung der religiösen Pflichten ausüben. Nur ist dabei zu unterscheiden, dass dieser Einfluss ein angemessenes Maass einhaltend oder überschreitend, ein gesunder und wahrer, oder ein krankhafter und falscher sein kann. Im ersteren Fall reden wir einfach von „*judenchristlicher*" Ansicht und Richtung, während die Richtung im andern Fall eine „*judaisirende*" oder „*judaistische*" genannt zu werden pflegt. Allerdings verhält es sich so, dass die Scheidelinie zwischen dem Wahren und Falschen auch hier schwierig zu ziehen ist. Dennoch gibt es gewisse jüdische Elemente, von denen wir mit Entschiedenheit sagen können, sie gehören nicht in das Christenthum, durch sie werde von den Judaisten die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου verfälscht und aufgehoben (Gal. II. 5); während es auf der andern Seite jüdische Elemente gibt, welche mit dem Christenthum innerlich verwandt und in demselben vollkommen berechtigt sind. So wenig ein Gläubiger aus den Heiden eben darum, weil er früher ein Heide war, Heidnisches auf ungehörige Weise mit dem Christlichen vermischen *muss*, wiewohl er es leicht thun *kann*, d. h. so wenig ein „Heidenchrist" ex ipso „ethnisirt," ebenso wenig ist ein Judenchrist, einfach als solcher, auch wesentlich ein Judaist. Paulus war z. B. ein Judenchrist (Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων Phil. III. 5), und seine Auffassung des Evangeliums ist auch in der That theilweise eine judenchristliche (s. oben S. 106), hingegen judaistisch ist seine Ansicht und Richtung nicht, sondern das gerade Gegentheil. Wie aber Einer ein Judenchrist sein konnte, ohne einer judaistischen Richtung zu folgen, so konnte auf der andern Seite ein Christ judaisiren, ohne ein geborener Jude zu sein, wie z. B. die Heidenchristen in Galatiën, welche sich von judaistischen Irrlehrern bewegen liessen, zu „einem andern Evangelium überzutreten, sich beschneiden zu lassen und sich dem Gesetz zu unterwerfen" (Gal. I. 6; IV. 21; V. 2, 4). Was wir judaistische Richtung oder Judaismus nennen, das pflegt man neuerdings auch mit dem Namen „*ebionitisch*" zu bezeichnen; ein Sprachgebrauch, gegen welchen an und für sich nichts zu erinnern ist. Nur das müssen wir für einen ungeeigneten und verwirrenden Missbrauch der Namen „Ebioniten und ebionitisch" erklären, wenn man alles Judenchristliche, so gut wie das eigentlich Judaistische, ohne Unterschied, in Bausch und Bogen, unter „Ebionitismus" begreift;

denn dabei kommt eine trübe Mischung von Wahrem und Falschem heraus, ein gegebener Begriff wird auf ungeschichtliche Weise willkührlich erweitert, und Alles grau in grau gemalt.

Um nun von dem Geist und Leben, von den inneren und äusseren Verhältnissen der aus gläubigen Juden bestehenden Gemeinden der apostolischen Zeit ein möglichst treues und vollständiges Bild zu entwerfen, unterscheiden wir drei Fragen: Erstens, wie war das unmittelbar religiöse Leben derselben beschaffen in Andacht, Gottesdienst und Gebräuchen? — Zweitens, in welcher Weise waren sie in Hinsicht der Gesellschaftsverfassung geordnet? — Drittens, Wie war ihr häusliches und geselliges Leben beschaffen, und in welchem Verhältniss standen sie mit Nichtchristen, d. h. hier mit ungläubigen Juden?

A. *Das unmittelbar religiöse Leben der judenchristlichen Gemeinden in Andacht, Gottesdienst und religiösen Gebräuchen.*

Der erste Ort, an welchem wir unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu seine Apostel antreffen, ist das Obergemach (ὑπερῷον) eines Privathauses in Jerusalem, wo sie sich versammelt haben, und wir erfahren, dass sie daselbst einmüthig im Gebet anhielten, in Verbindung mit Frauen, worunter auch Maria, die Mutter Jesu, war, und mit seinen Brüdern (Ap. Gesch. I. 13 f.). Also gemeinschaftliches Gebet in der Stille eines Zimmers, wo sie nur unter sich waren, ist nach diesem Bericht das erste Lebenszeichen der Gläubigen. Vergleichen wir den Schluss des Evangeliums Lucae, mit welchem ja die Apostel-Geschichte ein Ganzes ausmacht, so lesen wir, dass die Jünger, als sie von der Himmelfahrt Jesu unter grosser Freude nach Jerusalem zurückkehrten, „stets im Tempel waren, Gott lobend und preisend“ (Luc. XXIV. 53). Zwischen den beiden Angaben nun hat Strauss einen Gegensatz entdeckt, durch welchen sie sich gegenseitig ausschliessen sollen (s. Leben Jesu II. 682 f., 1. Ausg.), indem das εἶναι διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ mit dem καταμένειν in einem Privathaus sich nicht vertrage. Allein diese Folgerung ist allzu rasch; denn das διαπαντὸς muss cum grano salis verstanden werden, sofern ein eigentlich ununterbrochenes Bleiben im Tempel doch nicht möglich war, ein fleissiger Tempelbesuch aber mit regel-

mässigen und anhaltenden Gebetsversammlungen in einem Privathaus sich recht wohl vereinigen liess (vergl. de Wette Kurze Erkl. d. Ap. Gesch.). Und selbst Schrader, so sehr er auch in dem letzten Theil seines Werkes zu „zerschneidender Kritik" geneigt ist, bemerkt doch (Ap. Paulus, V. 515): „Die Conventikel der Gläubigen waren der Art, dass sie an dem einmüthigen Beharren im Tempel nicht hinderten."

Was in obiger Stelle von der Zeit vor dem Pfingstfest gesagt ist, das wiederholt Lucas nach jener Epoche als Beschreibung des stetigen Lebens der Gläubigen (Ap. Gesch. II. 42, 46 f.). Hier ist, um von denjenigen Zügen abzusehen, welche die Gesellschaftsverfassung betreffen, das eigentlich religiöse Leben der Gemeinde zu Jerusalem so geschildert: „Sie hielten an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brodbrechen und am Gebet; — Tag für Tag beharrten sie einmüthig im Tempel und brachen in Häusern das Brod und genossen die Speise in Fröhlichkeit und Einfalt des Herzens, indem sie Gott lobeten." In dieser Beschreibung erkennen wir deutlich ein doppeltes Element der Frömmigkeit dieser Urgemeinde, unterschieden zunächst äusserlich durch die Oertlichkeit, indem die Gläubigen zum Behuf der Andacht bald κατ' οἶκον, näher in einem ὑπερῷον (II. 46; I. 13), bald in dem Tempel sich einfinden. Die Oertlichkeit war das eine mal eine öffentliche, das andere mal eine private. Eben dieser Umstand aber bringt es auch schon mit sich, dass die Andacht in der vertraulichen Gemeinschaft mit wenigen Näherstehenden nach Art und Weise eine andere war, als die Andacht in dem Tempel, zumal wenn wir auch bedenken, welche die Gemeinde war, inmitten derer der Gottesdienst im Tempel verrichtet wurde, nämlich die theokratische Volksgemeinde Israëls. Nun ist es natürlich, dass die Hausandachten, bei welchen nur solche Israëliten sich zusammenfanden, die in dem Glauben an Jesum, als den erschienenen Messias und ihren Herrn, unter sich eins, und von andern Israëliten verschieden waren, dass diese Andachten gerade das in sich fassten, wodurch die Gläubigen sich von den übrigen Israëliten unterschieden, während der Gottesdienst im Tempel nur dasjenige in sich begriff, was sie mit allen Israëliten noch gemein hatten. Mit andern Worten: Ihre Privatandacht war Ausdruck und Förderungsmittel des eigenthümlich Christlichen, gemäss dem Wort des Herrn: „Wo zwei oder

drei versammelt sind in meinem Namen, da bin Ich mitten unter ihnen.« Der Tempelgottesdienst aber diente nur dem Allgemeinen des theokratischen Cultus. Indessen bedarf diese Behauptung einer doppelten Einschränkung. Einmal dürfen wir nicht vergessen, dass die Gebetsversammlungen der Israëliten im Tempelvorhof (und an diese ist doch wohl vorzugsweise zu denken) darin bestanden, dass Jeder nach seinem Bedürfniss für sich betete (z. B. der Pharisäer und Zöllner im Tempel, Luc. XVIII.) und dem gemäss konnten die Jünger Jesu, auch wenn sie in den Tempelräumen waren, sich mit demjenigen im Gebet beschäftigen, was ihre Seele bewegte; wobei auch der Umstand, dass sie eben ὁμοθυμαδὸν (II. 46), also in Gemeinschaft mit einander den Tempel besuchten, dazu beitragen musste, ihnen auch hier gleichsam eine christliche Atmosphäre zu schaffen. Das Andere ist dies: Es könnte uns leicht entgegengehalten werden, es sei weiter nichts als ein Anachronismus, eine unberechtigte und willkührliche Verlegung eines viel späteren Standpunktes in die Urzeit des Christenthums, wenn man behaupte, die Privatandachten der Gläubigen seien bereits das specifisch Christliche und Neutestamentliche gewesen, im Gegensatz gegen das Alttestamentliche des Tempelgottesdienstes. Hier ist nun eben die zweite Beschränkung anzuwenden. Wir behaupten nur so viel: An sich, der Sache nach, fand allerdings ein solcher Unterschied zwischen den Hausandachten der ersten Gläubigen und ihrem Gottesdienst im Nationalheiligthum statt. Dass aber dieser Unterschied ein, den ersten Christen selbst klar bewusster gewesen sei, das ist unsere Meinung nicht. Im Gegentheil müssen wir uns vorstellen, dass ihnen, wenigstens im Anfang, ein Unterschied der Art nicht eingefallen sei. Aber wir glauben auf der andern Seite, dass nach und nach, besonders als von Seiten der Juden Misstimmung und Verfolgung gegen sie hervortrat, denn doch ein Gefühl der Art in ihnen auftauchen musste, es sei einem heimischer und erquicklicher zu Muthe bei den Zusammenkünften in den Häusern, als in dem Tempel, wo alle Juden hinkommen. Der ganze Unterschied war freilich nur ein beginnender; aber entschieden lag doch schon der Keim eines Unterschiedes zwischen der specifisch christlichen und der alttestamentlichen Frömmigkeit in dem Verhältniss zwischen Hausandachten und Tempelgottesdienst der ersten Christen.

Diese Ansicht wird sich rechtfertigen, wenn wir die oben angeführte summarische Beschreibung näher in's Auge fassen: ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, καὶ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, καὶ ταῖς προσευχαῖς (II. 42). Wir setzen voraus, dass diese Beschreibung sich eben auf die Privatzusammenkünfte der Christen bezieht. Dafür spricht, wenigstens theilweise, Vs. 46, wo das hier erwähnte Brodbrechen noch einmal erwähnt ist, und zwar mit dem ausdrücklichen Beisatz: κατ' οἶκον, im Gegensatz gegen das Vorhergehende: ἐν τῷ ἱερῷ. In dieser Schilderung des gemeinsamen religiösen Lebens der Gläubigen, wie es sich in den häuslichen Versammlungen derselben äusserte, sind vier Züge zu unterscheiden: Erstens, die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων kann, nach dem Zusammenhang, wo nur von dem Verhältniss der Gläubigen unter einander die Rede ist, nicht Vorträge vor Solchen, die noch nicht zur Gemeinde gehörten, nicht das eigentliche κήρυγμα, die Missionspredigt, sondern nur Vorträge vor Einverstandenen bezeichnen, wobei es sich nur um Bewahrung und Förderung in der Wahrheit handelte. Es ist gewiss beachtenswerth und wichtig, dass hier die belehrende, unterrichtende, in die Wahrheit weiter einleitende Thätigkeit (des διδάσκειν im Unterschied von μαθητεύειν Matth. XXVIII. 20 cf. 19) als wesentlicher Theil der christlichen Erbauung und des Gottesdienstes schon der apostolischen Urzeit bezeichnet ist, sodass die christliche Kirche sich in erster Linie als Gemeinschaft der Lehre bewährt. Dieser Thatsache entspricht es nun, wenn die Apostel an einer andern Stelle deutlich zu verstehen geben, dass sie den Dienst am Wort Gottes für ihren Hauptberuf ansehen, der einer andern, wenn auch nützlichen und unentbehrlichen, Thätigkeit keineswegs nachgesetzt werden dürfe: οὐκ ἀρεστόν ἐστιν, ἡμᾶς, καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, διακονεῖν τραπέζαις (Ap. Gesch. VI. 2 cf. 4).

Zweitens. Am Schwierigsten ist κοινωνία. Es geht nicht an, dasselbe in unmittelbarer Verbindung mit κλάσις τοῦ ἄρτου zu setzen, sodass es eine Hendiadys wäre: gemeinschaftliches Brodbrechen. Auf der andern Seite ist es willkührlich, das Wort vom Zusammenhalten mit den Aposteln zu verstehen; denn man muss dabei die Hauptsache erst hineinlegen. Hingegen hat Löhe (Aphorismen, S. 80 ff.) sehr überzeugend aus dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments dargelegt, dass κοινωνία so zu sagen Terminus technicus ist für die brüderliche Gemeinschaft im Zeitlichen, wie sie sich insonderheit durch

fröhliches Aufopfern irdischer Güter zum Besten der Brüder erwies. Es ist somit hier der Keim zu den gottesdienstlichen Oblationen, zu der *kirchlichen* Barmherzigkeit und Armenpflege, wovon sich dann die Anstalt der Diaconie herschreibt; und wir haben uns milde Gaben und Opfer, die bei gottesdienstlichen Zusammenkünften mitgetheilt wurden, vorzustellen.

Drittens. Die κλάσις τοῦ ἄρτου bedeutet weder mässige Lebensart, noch geradezu das Heilige Abendmahl. Die erstere Auslegung findet (möchten wir sagen) zu wenig, die letztere zu viel in dem Ausdruck. Die richtige Erklärung liegt in der Mitte. Es ist eine Tischgemeinschaft, ein wirkliches Mahl brüderlicher Liebe, und zugleich ein δεῖπνον κυρίου, ein Mahl der Gemeinschaft mit dem Herrn. Diese Doppelbedeutung können wir auch in der Stellung angedeutet sehen, welche dem „Brodbrechen" zwischen der κοινωνία auf der einen, und den προσευχαὶ auf der andern Seite in der vorliegenden Beschreibung angewiesen ist.

Viertens. Die προσευχαὶ waren, wie schon aus I. 13 f. abzunehmen ist, eigentlich die Seele dieser Andachtsversammlungen, wie denn auch Luc. XXIV. 53, wenigstens Dank- und Lobgebete angedeutet, und Apostel-Geschichte I. 24 f. und IV. 24 ff. bittende Gebete aus dieser Zeit mitgetheilt sind.

Ueberblicken wir diese Reihe von Aeusserungen, in welchen das fromme Leben der Urgemeinde sich bewegte, so bekommen wir den Eindruck, dass das eigenthümlich Christliche, was die ersten Gläubigen von den übrigen Israëliten unterschied, bei diesen vertraulichen und häuslichen Zusammenkünften allerdings vorzugsweise zu Tage kam und gefördert wurde. Dabei dürfen wir auch der *Taufe* nicht vergessen, als einer eigenthümlich christlichen Handlung, wodurch die zu Jüngern Gewonnenen der Gemeinde hinzugefügt wurden: „die das Wort annahmen, wurden getauft." (II. 41; cf. VIII. 12, 36 f.; IX. 18).

Es war der Genuss brüderlicher Lebensgemeinschaft mit Einverstandenen, was diesen Zusammenkünften für die Christen einen Reiz gab. Uebrigens *war* die Sache mehr als sie *schien*. In dieser Absonderung von Andern, um vertraulich unter einander zusammenzuhalten, war schon die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der christlichen Gemeinschaft angebahnt und in diesem, scheinbar bloss häuslichen und geselligen Thun und Treiben, das nur durch freien Trieb von innen heraus

sich bildete und gewissermassen formlos war, lag der Keim des geordneten, öffentlichen, kirchlichen Gottesdienstes. Diesem Gegenstand ist, so viel uns bekannt, vom Standpunkt der Kirchengeschichte aus, die verdiente Aufmerksamkeit bisher nicht gewidmet worden. Der Einzige, welcher ihn richtig gewürdigt hat, ist unseres Wissens Nitzsch, der (in seiner Pract. Theol., I., 1847) treffende Blicke in die Sache geworfen hat (besonders S. 174 ff., 179 ff., 213—224).

Aber auch die andere Seite verdient noch eine genauere Betrachtung, diejenige, durch welche die Frömmigkeit der Gläubigen noch mit der alttestamentlichen Theokratie, mit dem Judenthum zusammenhing, nämlich ihre *Gemeinschaft mit dem nationalen Heiligthum* und dem *jüdischen Gottesdienst.* Was in dem Bericht (Ap. Gesch. II. 46 cf. Luc. XXIV. 53), dass die Gläubigen „einmüthig in dem Tempel verharrten,“ als Gewohnheit und Sitte Aller ausgesagt ist, das bestätigt sich durch einzelne Erzählungen. „Petrus und Johannes gingen mit einander hinauf in den Tempel gegen die Stunde des Gebets, die neunte“ (Ap. Gesch. III. 1). Nach dieser einzelnen Angabe ist die Vermuthung gerechtfertigt, dass die Apostel, so wie die Uebrigen, die durch die Sitte geheiligten Gebetsstunden beobachtet und überhaupt an die hergebrachten gottesdienstlichen Zeiten und Handlungen sich gehalten haben werden. Im Verlauf der gleichen Erzählung lesen wir sodann (Vs. 11), dass das Volk sich, wegen der Heilung des Lahmen, um die beiden Apostel in der Halle Salomo's, einem der Säulengänge im Vorhof der Heiden an der Ostseite des Tempels, gesammelt habe (vergl. V. 12), und Petrus benützt diese Gelegenheit zu einer Rede an das Volk (III. 12—26). Und als später die Apostel verhaftet worden waren, aber durch den Engel des Herrn aus dem Gefängniss befreit wurden, erhielten sie den Befehl: „Gehet hin, tretet auf und redet im *Tempel* zu dem Volk alle diese Lebensworte.“ Sie gingen auch wirklich mit Tagesanbruch in den Tempel und lehrten; und dem Hohen Rath wird sodann berichtet: „Siehe, die Männer, die ihr in das Gefängniss gelegt habt, stehen in dem *Tempel* und lehren das Volk (V. 20 f. 25). Am Schluss dieses Capitels finden wir wieder eine zusammenfassende Schilderung, worin Tempel und Haus auf ganz unbefangene Weise zusammengestellt sind: „Die Apostel hörten nicht auf, täglich im *Tempel* und zu

Hause zu lehren und den Messias Jesus zu verkündigen. Ebenso erwähnt selbst Paulus in seiner Vertheidigungsrede zu Jerusalem eine Erscheinung Jesu, die ihm bei einer Entzückung geworden sei, als er einmal im Tempel gebetet habe (Ap. Gesch. XXII. 17); und seine Gefangennehmung im Volksauflauf fand im Tempel statt, wo er im Namen und in Gemeinschaft der vier Nasiräer, Opfer brachte (XXI. 27 und 30 cf. 24, 26; XXIV. 18).

Aus diesen Thatsachen geht hinlänglich hervor, dass die Apostel und die übrigen Mitglieder der Urgemeinde mit dem theokratischen Heiligthum der Nation, nach wie vor, in Verbindung blieben. Sie besuchten den Tempel in den herkömmlichen Zeiten zum Behuf des Gebets, wohl auch zum Zweck sonstiger heiliger Gebräuche; und die Apostel benützten zugleich die, durch die Räume des Tempels und durch die religiöse Sitte dargebotene Gelegenheit, um in der Umgebung des Tempels das Evangelium von Jesu, dem Messias, ihrem Volke zu verkündigen. Die ersten Jünger Jesu traten in diesem Stück unbedenklich und unbefangen in die Fusstapfen ihres Herrn und Meisters Jesu, der ja selbst an den grossen Festen häufig nach Jerusalem wallfahrte, um auch darin „alle Gerechtigkeit zu erfüllen;" und solange Er in Jerusalem sich aufhielt, pflegte Er gerade in den Hallen und Vorhöfen des Tempels das Volk um sich zu versammeln und zu lehren. Dieses Festhalten an dem Heiligthum und dem öffentlichen Gottesdienst Israëls war es, vermöge dessen den ungläubigen Juden die gläubigen durchaus noch als ächte Israëliten und vollkommene Religionsgenossen erschienen. Gewiss erschien aber auch den Gläubigen selbst diese Seite ihrer Frömmigkeit als unerlässliche Pflicht, als wesentliches Erforderniss ihrer Gottesfurcht. Von unserem späteren christlichen Standpunkt aus betrachtet, ist die Thatsache auf den ersten Anblick auffallend, dass das in der urchristlichen Frömmigkeit und Andachtsübung, was an derselben noch alttestamentlich und vergänglich war, so stark hervortrat und öffentlich zu Tage kam, während dasjenige, worin wir gerade das Neutestamentliche, eigenthümlich Christliche, Wesentliche und Bleibende erkennen müssen, sich in die vertraulichen, häuslichen Kreise zurückzog, und, nur den Einverstandenen offenbar, sich gleichsam nebenher bewegte. Uebrigens müssen wir bei einigem Nachdenken uns sogleich überzeugen, dass dieses Verhältniss der gött-

lichen Weisheit und dem Gesetz senfkornartigen Wachsens, das die Geschichte des Reiches Gottes beherrscht, vollkommen entspricht. Im Bereich des organischen Werdens und Lebens überhaupt, in der Geschichte alles menschlichen, auch des gottmenschlichen Lebens, kommt das Neue stets von innen heraus. Inwendig im Samenkorn liegt der Keim verborgen, aus dem die neue Pflanze erwächst, während die schützenden Samenblätter auseinanderfallen; im Mutterschoosse wächst das Kind, geschützt in seiner Verborgenheit, bis zu der Stunde, wo der Mensch zur Welt geboren wird. „So reift (um die schönen Worte Hegel's zu entlehnen, Phänom. Vorr., S. XIII. 1ste Ausg. 1807) der sich bildende Geist (einer neuen Zeit) langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Theilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, — dieses allmählige Zerbröckeln, das die Physionomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der — ein Blitz — in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt." Ein geistreicher Englischer Bibelforscher des siebenzehnten Jahrhunderts, John Spencer, drückt dies so aus: „Est arcanum naturae, sensim et occulte res omnes immutare, et dum res novas molitur, eandem externam speciem retinere. — Sapientiae et pietati consentaneum est existimare, Deum ritus aliquos antiquos tolerasse, et pertinacem populum ad cultum novum, leniter et sub externa veteris specie perducere studuisse" (de leg. Hebr. ritual. Tub. 1732. 660). Und so finden wir denn, vermöge dieses göttlichen Gesetzes der Geschichte, auch den neuen Geist christlicher Frömmigkeit, anfänglich eingeschlossen in den Schooss der alten Theokratie, im stillen Kreis häuslicher Geselligkeit und brüderlicher Gemeinschaft verborgen wachsend und reifend der Zeit entgegen, wo er, gelöst von dem Alten, rein und frei hervortreten sollte.

Ein Hauptpunkt in Betreff der Frömmigkeit der judenchristlichen Gemeinden ist bisher noch nicht besprochen, nämlich ihre *Anschliessung an die jüdischen Synagogen*, nach dem wohlbekannten Vorgang Jesu (1). Diese Thatsache haben

(1) Die Evangelien erzählen uns nicht nur einzelne bestimmte Fälle, wo Jesus am Sabbath eine Synagoge besuchte, um da zu lehren, auch manchmal Wunder zu thun (Marc. I. 21; VI. 2; Luc. IV. 16; XIII. 10), sondern sie erwähnen es mehr als einmal

wir im Vorhergehenden darum unerwähnt gelassen, weil wir bisher vorzugsweise nur die Gemeinde zu Jerusalem im Auge hatten, und zwar streng nach den Mittheilungen, welche uns die Apostel-Geschichte macht; und gerade von dieser Thatsache finden wir in Betreff der Gemeinde zu Jerusalem keine Angaben, indem die Apostel-Geschichte den Zusammenhang der Christen mit den Synagogen erst von der Zeit an, wo Paulus auftritt, und in Verbindung mit der paulinischen Geschichte, erwähnt. Indessen geschieht das auf eine solche Weise, dass wir über das Verhalten der Judenchristen in Palästina selbst und in den Nachbarländern eine deutliche Vorstellung bekommen. In der Absicht, die Christen in Damascus zu verfolgen, ersucht Paulus den Hohepriester um ein Schreiben „an die *Synagogen* daselbst, damit er, wenn er Einige fände, die dieses Weges wären, Männer sowohl als Frauen, dieselben gebunden nach Jerusalem führen möge" (IX. 2). Da nun dieses amtliche Schreiben ihm nichts genützt hätte, wenn die Christen in Damascus mit den Synagogen nichts zu thun gehabt hätten, so erlaubt dieser Text den Schluss, dass die Christen in Damascus, welche ohnedies damals lauter Israëliten waren, in einem Verband mit der Synagoge standen, wodurch eben die Synagogenvorsteher eine Vollmacht über sie bekamen. Diese Verbindung lässt sich auch daraus schliessen, dass Paulus in seiner Apologie den Ananias schildert als einen „gottesfürchtigen Mann nach dem Gesetz," wofür er sich auf das Zeugniss aller damascenischen Juden beruft (XXII. 12), was er nicht hätte thun können, wenn nicht Ananias sich zu der Synagoge gehalten hätte; denn regelmässiger Besuch der Synagoge wurde zu der gesetzlichen Frömmigkeit eines Israëliten gerechnet. Dasselbe, was wir aus den bisherigen Stellen nur mittelst einer Folgerung ableiten können, liegt unmittelbar ausgesprochen in den Worten des Jacobus Ap. Gesch. XV. 21. Nachdem er den Antrag gemacht hat, den Heidenchristen das mosaische Gesetz zu erlassen und nur gewisse Enthaltungen aufzuerlegen, schliesst er mit den

als eine fest stehende Sitte und Gewohnheit Jesu, gerade in den Synagogen das Volk zu lehren (Matth. IV. 23; IX. 35; XIII. 54; Marc. I. 39; Luc. IV. 15), wie denn auch bei Johannes (XVIII. 20) Jesus selbst zu seiner Rechtfertigung auf die Oeffentlichkeit seiner Lehrvorträge sich beruft, die Er «immer in der Synagoge und in dem Tempel» gehalten habe, «wo alle Juden zusammenkommen.»

Worten: „Denn Moses hat seit uralten Zeiten in jeder Stadt solche, die ihn verkündigen, indem er in den Synagogen jeden Sabbath vorgelesen wird." Diese Aeusserung bezieht sich, mag man nun zunächst an Heidenchristen oder an Judenchristen denken, jedenfalls auf Christen, und der Umstand, dass Moses, vermöge der regelmässigen Vorlesung in den Synagogen, in allen Städten bekannt ist, kann nur insofern hier vernünftiger Weise ein Gewicht haben, als die Christen mit der Synagoge verbunden sind und dieselbe an den Sabbathen regelmässig besuchen. Bezieht man die Aeusserung zunächst auf die Heidenchristen, sodass Jacobus annimmt, sie halten sich zur Synagoge, so ist dies von den Judenchristen als eine Thatsache, die sich von selbst versteht, vorausgesetzt (vergl. Schliemann a. a. O. 373 ff. Anm. 3). Erinnern wir uns, wie Paulus stets die Synagogen besucht, auch, wo irgend eine Synagoge, oder, in Ermanglung eines eigenen Gebäudes, eine προσευχὴ d. h. ein Versammlungsplatz zu israëlitischen Andachtsübungen (wie z. B. in Philippi, Ap. Gesch. XVI. 13), anzutreffen ist, seine apostolische Wirksamkeit daselbst eröffnet, so ist daraus gewiss ein Schluss auf die Palästinischen Judenchristen erlaubt, welcher den Satz ebenfalls bestätigt, dass dieselben in regelmässiger Verbinding mit den Synagogen gestanden haben. Diese Thatsache ergibt sich mittelbarer Weise auch aus der Aussage des Jacobus und der Aeltesten, wonach die viele Tausende gläubiger Juden πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσι u. s. w. (XXI. 20 f.). Waren die Gläubigen unter den Juden in Palästina solche Eiferer um das Gesetz, fühlten sie sich so im Gewissen gebunden, bei den Sitten ihrer Väter zu bleiben, so müssen wir als die nothwendige Folge einer solchen Gesinnung betrachten, dass sie sich namentlich auch streng an die Synagoge hielten und am Sabbath den Gottesdienst in derselben besuchten.

Diese nach den vorliegenden Thatsachen als Regel anzunehmende Anschliessung der Judenchristen an die Synagoge ist gewiss nicht bloss als eine zufällige Erscheinung, als eine gewohnheitsmässige Sitte oder als eine willkührliche Anbequemung aufzufassen, sondern als eine sittliche, auf innerer Nothwendigkeit beruhende Thatsache, die ihren Grund in der Liebe der Judenchristen zu ihrem Volk und in der Gebundenheit ihres religiösen Bewustseins an das Alte Testament hatte. Wir würden das Gewicht der Thatsache zu gering anschlagen, wenn wir dies

22

nicht zugeben wollten. Damit wir aber das Gewicht derselben nicht überschätzen, müssen wir unmittelbar auch etwas Anderes erwägen. Nämlich innerhalb des Judenthums ist zu unterscheiden, einmal die rabbinische oder pharisäische Ueberlieferung von dem ursprünglich Canonischen; sodann das Levitische von dem Prophetischen (vergl. Niedner, Kirchengesch., S. 141), das Letztere nämlich nicht im engeren, sondern im weiteren Sinn, als die lebendige, geistige Fortbildung der Theokratie genommen. Nun liegt es in dem Wesen der Synagoge, dass sie einerseits dem Canonischen, im Unterschied von dem Rabbinischen, vorzugsweise diente, sofern eben Mose und die Propheten vorgelesen wurden. Zwar konnte ein Pharisäer in der Auslegung der Paraschen und Haphtaren seine Ueberlieferungen und Rabbinischen Satzungen anbringen, doch war das nur das Nebenhergehende und Sichanschliessende, der Canon aber die Hauptsache. — Anderseits war die Synagoge zugleich dem Prophetischen, im Unterschied zum Levitischen, schon vermöge ihrer Entstehungszeit und ihres ursprünglichen Zweckes zugewandt. In letzterer Hinsicht entlehnen wir die Worte von Nitzsch, weil es eine übel angewandte Mühe wäre, dasjenige noch einmal anders sagen zu wollen, was schon so schön und treffend gesagt ist: „Die Weggeführten am Chaboras, die Exulanten des Volks Gottes entbehrten das ewig an einem, jetzt wüsten Ort gebundene Opfer, entbehrten die schönen Gottesdienste zu Zion. Dafür hoben sie ihre Hände einsam zum Herrn im Gebete auf, wenn die Stunde des Opfers gekommen war, feierten mit nach Jerusalem gekehrtem Angesichte (Dan. VI. 11; IX. 21), ordneten sich, anstatt der Opfer, Gebete, kamen am Sabbath vor einem Ezechiel (Ezech. XX. 1; XXXIII. 31), das Wort zu hören, zusammen; und so entstand ihnen die Synagoge als Proseuche, oder als eine Gemeinschaft des Gebetsopfers. Zurückgekehrt ins heilige Land, entbehrten sie je länger je mehr die Gesandtschaften des göttlichen Wortes. Um so mehr mussten sie sich an die Heilige Schriften, an deren Lesung und Dolmetschung halten (Neh. VIII. 2—6); eine ebenfalls wöchentlich wiederholte Uebung, welche, mit jenem Dienste des Gebetsopfers vereinigt, von nun an für die zahllosen Judenschaften, die in der Zerstreuung und Pilgrimschaft zu leben genöthigt waren, eine ökumenische, und doch gesetzliche und testamentische Form des Gottesdienstes hergab. Die Synagoge ist ein in Gebet umgesetzter, in Dienst am Wort übergetretener und unter

dieser Bedingung vervielfachter oder vorläufig aufgelöster Tempeldienst. Gleichsam als eine prophetische Art der gemeinsamen Gottesverehrung, ersetzt, vertritt, antiquirt sie die priesterliche, und wird die Thür zu dem Neuen Bunde und Volksthume Gottes, welches bestimmt ist, als eine geistliche Behausung, als ein geistlicher Tempel, den äussern, örtlichen in Jerusalem zu ersetzen.“ (Nitzsch, Prol. Beantwort. der Symbolik Dr. Möhler's, Stud. u. Krit. 1835. II. 408 f.). Behalten wir das im Auge, so werden wir das Verharren der Judenchristen im Verband mit der Synagoge, das in dem apostolischen Zeitalter Regel war, nicht wohl überschätzen, als hätten sich dieselben ebendamit an das Judenthum mehr gebunden, als mit dem Christenthum vereinbar war. Weil die Synagoge geschichtlich eine so bedeutungsvolle Mittelstellung zwischen dem Tempel und der Kirche Christi einnimmt, weil dieselbe an die Stelle eines Cultus für die Sinne einen wesentlich auf dem Wort beruhenden Gottesdienst setzt, welcher die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit anbahnte, so ist die Anschliessung der Christen an die Synagoge nicht etwa einer stillschweigenden Verleugnung des christlichen Bekenntnisses gleich zu achten. Im Gegentheil hat die Synagoge, wie wir in der Geschichte des Apostels Paulus sehen, sehr oft als das Feld gedient, auf welchem die Gläubigen mit dem Bekenntniss, dass Jesus der Christ sei, von welchem Mose und die Propheten geschrieben haben, kämpfend und siegend aufgetreten sind.

Wir kommen noch einmal auf die oben S. 169 benützte Stelle Apostel-Geschichte XXI. 20 ff. zurück, sofern sie das Stärkste und Umfassendste ist, was wir in diesem Buch über die judenchristliche, wir dürfen in Beziehung auf einen Theil mit Recht sagen, judaistische Richtung der Palästinischen Christen finden. Waren die Tausende von gläubigen Juden sämmtlich ζηλωταὶ τοῦ νόμου; legten sie einen so grossen Werth darauf, zu erfahren, ob auch Paulus gewiss wandle τὸν νόμον φυλάσσων, so lässt uns das einen tiefen Blick werfen in den eigenthümlichen Charakter, den die Frömmigkeit jener Palästinischen Judenchristen hatte. Dieselbe war zunächst nach ihrer Form, aber weil Form und Inhalt in solchen Dingen, zwar im Begriff, aber nicht in der Sache sich scheiden lassen, auch ihrem Gehalt nach, wesentlich bedingt und beschränkt durch jüdische Denkweise und hergebrachte Mosaische Frömmigkeit. In je

höherem Grade dies der Fall war, desto mehr war natürlich das Christliche in ihnen getrübt und entstellt, desto mehr trat es gegen das Jüdische in den Hintergrund zurück. Nach manchen historischen Spuren hatte eine solche, eigentlich judaistische Richtung namentlich im Schooss der Gemeinde zu Jerusalem ihren Sitz, und es ist merkwürdig, dass mehrere Zeugnisse aus späterer Zeit den Jacobus, Bruder des Herrn, welcher während des apostolischen Zeitraums der Gemeinde zu Jerusalem vorstand und im Jahr 62 oder 69 starb, also ebendenselben, welchem, nebst den Aeltesten, die obige Aeusserung (XXI. 20 ff.) in den Mund gelegt ist, — als einen entschiedenen Vertreter judenchristlicher Denk- und Handlungsweise darstellen. Wir haben einen merkwürdigen Bericht über ihn von Hegesippus, einem Judaisten um's Jahr 160, den uns Eusebius als Bruchstück in seiner Kirchengeschichte (II. c. 23) aufbewahrt hat. Er lautet, so weit er hieher gehört: „Er war von Mutterleibe an heilig. Wein und starke Getränke trank er nicht, noch ass er etwas Lebendiges. Ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Oel salbte er sich nicht und vom Bad machte er keinen Gebrauch. Er allein durfte in das Heiligthum eintreten; denn er trug auch kein Kleid von Wolle, sondern von Linnen. Allein ging er in den Tempel, und man fand ihn auf den Knieen liegend und betend um Vergebung für das Volk, sodass seine Kniee hart wurden, wie bei einem Kamel, weil er sich immer auf's Knie beugte, wenn er Gott anbetete, und weil er betete um Vergebung für das Volk. Wegen seiner ungemeinen Gerechtigkeit nun wurde er der Gerechte genannt.“

In Hinsicht dieser Schilderung fragt sich: was ist der Sinn des Ganzen und der einzelne Züge? und was ist von der geschichtlichen Wahrheit und Treue dieses Zeugnisses zu halten? Das Erstere betreffend, so ist der Sinn der Gesammtschilderung ohne Zweifel der, dass dem Jacobus eine vollständige gesetzliche, namentlich ascetische Frömmigkeit beigelegt werden soll (cf. Neander, Apost. Gesch. II. 428 t.; Rothe, Anfänge der Christ. Kirche, I. 270; Schwegler, I. 140; Weitzel, Passahfeier, 159). Die einzelnen Züge nun lassen sich in verschiedene Gruppen theilen. Das anhaltende Flehen um Vergebung für das Volk Israël ist offenbar ein rein *christlicher Zug;* denn wir können die Schuld, für die er bat, in nichts Anderem finden, als in der Verwerfung des Messias.

in der Person Jesu. Dieses Gebet ging sonach aus dem Glauben und aus der Gesinnung herzlichen Erbarmens und christlicher Versöhnlichkeit hervor. Es ist eine Verkennung dieser Thatsache, wenn Schwegler, ohne irgend eine Einschränkung, sagt: Jacobus „erscheine in dieser Erzählung durchgehends als ächter Jude, als Muster altjüdischer Frömmigkeit" (I. 140). Ein zweiter Zug ist eine allgemeine *alttestamentliche Frömmigkeit*, die sich hauptsächlich aus dem Eindruck abnehmen lässt, welchen die Lebensart und Handlungsweise des Mannes auf seine Israëlitische Umgebung machte, wonach er dem Namen „ὁ δίκαιος, צדיק" erhielt. Drittens weisen einige Züge auf das *Nasiräat*, nämlich dass er von Mutterleib an heilig war, starker Getränke sich enthielt und kein Scheermesser auf sein Haupt kommen liess (cf. Luc. I. 15). Davon unterscheidet sich viertens Einiges, was *Essenisch* zu sein scheint (vergl. Gieseler, Kirchen-Gesch., I. 1, 4te Afl., S. 95, Anm. 4), Neander (II. 429) aber als mährchenhaft erklärt (1), nämlich dass Jacobus sich des Fleischgenusses enthielt, kein Bad benützte und sich mit Oel nicht salbte. Vom letzteren wenigstens bezeugt auch Josephus (Bell. Jud. II. 8. 3), dass es Essenisch sei. Endlich deuten einige Züge auf *priesterlichen* Stand und Vorrechte, nämlich dass Jacobus allein, d. h. wohl unter den Christen der damaligen Zeit der Einzige, den Tempel, das Heiligthum selbst betreten durfte; denn das bedeutet offenbar τὰ ἅγια = ναός, im Unterschied vom Vorhof einerseits, der allen Israëliten, somit auch allen Judenchristen offen stand, und andererseits von dem Allerheiligsten, das nur der Hohepriester des Jahrs einmal betreten durfte. Mit dem Zutritt in das Heiligthum hängt sodann auch die Kleidung zusammen, sofern die priesterlichen Gewänder linnene waren. Diese Andeutung priesterlicher Rechte des Jacobus finden wir weiter ausgemalt und gesteigert bei Epiphanius, welcher in seiner Ketzergeschichte (29. 4) an die Stelle von ἅγια setzt τὰ ἅγια τῶν ἁγίων und behauptet, es sei dem Jacobus zugelassen worden, einmal des Jahrs in das

(1) Auch Ritschl (Altkath. Kirche, 110 ff.) verwirft mehrere Züge als unhistorisch, namentlich weil sie, wie er meint, unter einander selbst unvereinbar seien, worin wir ihm nicht beistimmen können. Hingegen handelt er darin mit richtigem Takt, dass er die spätere Ausmalung bei Epiphanius von der ursprünglichen Schilderung des Hegesippus scharf unterscheidet.

Allerheiligste einzutreten, wie er denn auch das hohepriesterliche Diadem, *πέταλον*, getragen haben soll. Und merkwürdiger Weise weiss Schwegler, weit entfernt, *hier* an mythische Ausschmückung zu denken, nichts Kritischeres zu thun, als diese Aussage unbesehen für baare Münze zu nehmen und die Worte des Epiphanius, ungeachtet dieser um anderthalb Jahrhundert später lebte als Hegesippus, dennoch als authentische Erklärung zu der Schilderung des Letzteren geltend zu machen. Und um die Unkritik auf die Spitze zu treiben, geht er sogar über einen Epiphanius noch weit hinaus. Hat dieser in zwei, bei Schwegler selbst abgedrukten Stellen, sich wenigstens noch darauf beschränkt, zu sagen: Jacobus habe jährlich *einmal* das Allerheiligste betreten dürfen, so ist es unserem Kritiker nicht zu viel, denselben das Allerheiligste betreten zu lassen, so oft es ihm einfällt (I. 137, Anm. I. 142). Epiphanius erlaubt sich auch, den Zügen strenger Ascese noch einige abenteuerliche beizufügen, nämlich: *χιτώνιον δεύτερον οὐκ ἐνεδύσατο καὶ τελεύτᾳ παρθένος γεγόνως* (Haer. LXXVIII. 13). Der Gebrauch von nur *einem* Kleid, bis dasselbe ganz und gar in Stücke ging, war, wie Josephus (De bello Judaico, II. 8. 4) bezeugt, Essenische Sitte; und die Jungfräulichkeit oder den Coelibat scheint Epiphanius aus seinem Zeitalter, der Blüthezeit des Mönchwesens, entlehnt zu haben.

Die letzteren Zusätze haben uns schon auf die Frage nach der *geschichtlichen Wahrheit* der Schilderung geführt. Dass Epiphanius die Schilderung des Hegesippus in sagenhafter Vermehrung und Ausschmückung mittheilt, darüber kann unter Besonnenen keine Frage sein. Darum wollen wir aber nicht die Sache in Bausch und Bogen abmachen, und wegen des sagenhaften Charakters der Darstellung bei dem späteren Berichterstatter auch den ganzen Bericht des früheren Schriftstellers in Zweifel ziehen. Wir beschränken uns auf den Bericht des Hegesippus, indem wir die einzelnen Theile desselben, wie oben, auseinanderhalten. Nun wird gegen die geschichtliche Treue derjenigen Züge, die wir als ächt Christliche, beziehungsweise als ächt alttestamentliche oder allgemein Israëlitische bezeichnet haben, von keiner Seite Einsprache erhoben; wir dürfen sie ohne ausführlichen Beweis als wahrhaft geschichtlich annehmen. Hingegen finden Zweifel statt in Hinsicht solcher Züge, welche wir oben als Nasiräisch, Essenisch und Priesterlich bezeichnet haben. Um von den letzteren auszugehen, so hätten wir

allerdings ein Recht, an der geschichtlichen Treue der Charakteristik zu zweifeln, wenn die Meinung wäre, dass Jacobus im Tempel eigentlich Opfer und dergleichen verrichtet habe. Wenigstens wäre das Verrichten von Sühnopfern nichts Geringeres gewesen, als eine thatsächliche Verleugnung der durch Christum geschehenen Versöhnung. Allein davon ist wenigstens bei Hegesippus kein Wort zu finden; höchstens könnte Epiphanius mit seinem *ἱερατεύειν κατὰ τὴν παλαίαν ἱερωσύνην* (Haer. XXIX. 4) so verstanden werden. Der ursprüngliche Berichterstatter aber sagt nur so viel: Jacobus, der auch nicht wollene, sondern linnene (priesterliche) Gewänder getragen, habe die Erlaubniss gehabt, in das Heiligthum einzutreten, was wir, nach dem Zusammenhang, auf seine Gebete beziehen müssen. Gesetzt, es stand ihm der Zutritt nicht bloss in den Vorhof, sondern in das Heilige selbst offen, so lässt sich wohl schwerlich behaupten, dass es mit dem Glauben an Jesum, als den Herrn und Erlöser, unvereinbar gewesen wäre, wenn er dieses Recht wirklich benützte, um in dem Tempel zu beten, auf den Knieen zu beten für sein Volk. Es fragt sich aber, ob es denkbar ist, dass er eine solche Erlaubniss hatte? Möglich war das, wenn er als Sohn Josephs, wie man annimmt, einer Levitischen und priesterlichen Familie zugehörte; und der Umstand, dass er Christ war, konnte, bei dem hohen und allgemeinen Ansehen, in welchem er, seiner ausgezeichneten Frömmigkeit wegen, bei dem ganzen Volke stand, nicht wohl ein Hinderniss bilden. Dass aber Jacobus *Nasiräats*gelübde in ausgedehnterem Maasse auf sich genommen habe, dürfte um so weniger mit Recht bestritten werden können, da gerade Jacobus unter denen gewesen ist, welche den Apostel Paulus einmal die Betheiligung an einem Nasiräatsgelübde Anderer, die ohne Zweifel auch Christen waren, empfohlen haben (Ap. Gesch. XXI. 23 f. cf. Vs. 18 ff.). Somit ist nur noch dasjenige in obiger Schilderung übrig, was wir mit Gieseler als *Essenisch* bezeichnet haben. Das sind denn freilich einige auffallende Züge, deren geschichtliche Wahrheit zu behaupten wir um so weniger Grund haben, als zwischen dem Tod des Jacobus und der Zeit, wo Hegesippus geschrieben hat, gerade ein Jahrhundert liegt, und als Eusebius selbst bezeugt, dass der Letztere Manches „*ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παράδοσεως*“ entlehnt habe. Und wenn schon im apostolischen Zeitalter das Ansehen des Jacobus von Judaisten für ihre Zwecke benützt worden ist, so hat die Voraus-

setzung um so mehr Wahrscheinlichkeit, dass diese Parthei das Bild des verehrten Mannes nach seinem Märtyrertode, ihren Grundsätzen gemäss, sagenhaft ausgeschmückt haben möge.

Jedenfalls können wir als gesichertes historisches Ergebniss festhalten, dass Jacobus „einen innigen Lebenszusammenhang mit dem Judenthum bewahrt hat, indem er, auch als gläubiger Christ, von ganzer Seele Israëlit und von Kind auf ein Nasiräer, mit allen Wurzeln seiner Frömmigkeit in die alttestamentliche Form hinein verwachsen blieb, wesshalb er bis an sein Lebensende die gleiche, tiefe Verehrung von Seiten der gläubigen und der ungläubigen Juden genoss" (Rothe, Anf. 270). Wir dürfen noch weiter gehen und sagen, nicht bloss für seine Person blieb er, bei seinem Bekenntniss Jesu Christi, von ganzer Seele Israëlite, sondern er trug auch sein ganzes Volk auf dem Herzen, indem er in der Fürbitte und im Arbeiten für die Rettung Israëls unermüdlich war. Und in der That ist das Zorngericht über das jüdische Volk und die Zerstörung Jerusalems erst nach seinem Märtyrertod, aber auch bald nach seinem Tod, erfolgt; und wir müssen anerkennen, es lag ein richtiges Gefühl seiner Bedeutung für Israël in dem Beinamen Ὠβλίας, richtiger Ὠβλίαμ, עֹבֶל עָם d. h. Schutzmauer des Volks (1), welchen er nach dem Bericht des Hegesippus (bei Eusebius, K. G. II. 23) und des Epiphanius, (Haer. 78), ohne Zweifel von Judenchristen erhalten hat. Dieser Jacobus ist uns aber unus pro multis, und sein Charakter-

(1) Der Name «Schutzmauer» erinnert an den ähnlichen «Säulen» Gal. II. στύλοι εἶναι δοκοῦντες. Doch ist die Schutzmauer wohl nicht wie die Säulen auf die Gläubigen zu beziehen, sondern auf die Gesammtheit des israëlitischen Volkes, zu Gunsten dessen Jacobus, so lange er lebte, den drohenden Einsturz noch aufzuhalten schien. Wir vergleichen hier die sehr instructive Stelle des Eusebius (Kirchengesch. III. 7), wo er gerade von Jacobus, so wie von den übrigen Aposteln und Jüngern Jesu, die vor dem Jahr 70 noch in Jerusalem wohnten, sagt: ἔτι τῷ βίῳ περιόντες, καὶ ἐπ αὐτῆς τῆς Ἱεροσολύμων πόλεως τὰς διατριβὰς ποιούμενοι, ἕρκος ὥσπερ ὀχυρώτατον παρέμενον τῷ τόπῳ· τῆς θείας ἐπισκοπῆς εἰσέτι τότε μακροθυμούσης, εἰ ἄρα ποτὲ δυνηθεῖεν, ἐφ' οἷς ἔδρασαν μετανοήσαντες, συγγνώμης καὶ σωτηρίας τυχεῖν. Ob die Hypothese von Wieseler Grund hat, welcher (Chronol. des Ap. Zeitalters, S. 273) geneigt ist, unter dem κατέχων 2 Thess. II. 7, eben den Jacobus sich zu denken — das lassen wir billig dahingestellt sein.

bild dient uns zur Bestätigung der aus andern Quellen schon geschöpften Thatsache, dass die Palästinischen Judenchristen während unserer Periode in der religiösen Gemeinschaft Israëls verblieben, und dass die Gestalt ihrer Frömmigkeit vielfach noch eine alttestamentliche und jüdische war.

Das Ergebniss unserer Untersuchung über das Eigenthümliche der judenchristlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters in Hinsicht des unmittelbar religiösen Lebens lässt sich in der Kürze so zusammenfassen: Es finden sich bei ihnen allerdings schon die Keime des späteren christlichen Gottesdienstes, nämlich in engeren häuslichen Kreisen, in der Gemeinschaft der Lehre, des Brodbrechens und des Gebets. Allein dies eigenthümlich Christliche fand sich nur in der Verborgenheit und in stiller Zurückgezogenheit der Gläubigen unter sich. Zugleich war ihre Frömmigkeit, wie sie in Anschliessung an den Tempel und die Synagoge, in Beobachtung der Gebetsstunden, des Sabbaths und der Feste öffentlich zu Tage kam, und wie sie im Eifer für das mosaische Gesetz und im Trachten nach gesetzlicher Gerechtigkeit bei Manchen sich bekundete, in die Form israëlitischer Religion gehüllt und durch letztere das Gewissen gebunden.

B. *Die Art und Weise, wie die Judenchristen als Gesellschaft und Gemeinde vereinigt und geordnet waren.*

Bei dieser Untersuchung, in welcher wir vorzüglich dem Werk von Rothe: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1. Bd., 1837, S. 141 ff. folgen, kehren wir vorerst zu dem Anfang der Apostel-Geschichte zurück. Als die Apostel mit Maria, der Mutter Jesu, und andern Frauen, sowie mit Jesu Brüdern einmüthig im Gebet verharrten (Ap. Gesch. I. 13 f.), da war es der Glaube an Jesum, der sie innerlich vereinigte, und das Gebet war die erste und einfachste Lebensäusserung dieses Glaubens. Aber wir entdecken schon, wie die Glaubensgemeinschaft sie auch äusserlich zusammenhält; wir sehen, wie die innere Gemeinschaft sich äussert, offenbart, in die Welt der Erscheinung heraustritt als äussere Gemeinschaft. Diesen Uebergang können

wir, in sprachlicher Beziehung, gleichsam greifen und festhalten in dem eben hier gebrauchten Wort: ὁμοθυμαδὸν, das im Anfang der Apostel-Geschichte sich öfters auf bezeichnende Weise wiederholt. Seiner Zusammensetzung nach bedeutet es: „einmüthig, einhellig;“ es kommt aber öfters in einer Weise vor, wo es nur so viel ist als: „zugleich,“ oder: „mit einander.“ Erstere Bedeutung gehört ganz dem inneren, geistigen Gebiete an, die letztere der äusseren Erscheinungswelt. Das Wort vereinigt aber beide Bedeutungen in sich eben nur, sofern die erstere die zweite nach sich zieht, sodass wir an diesem Wörtchen gleichsam ein kleines Zeichen haben von dem Uebergehen der inneren Einheit und geistigen Gemeinschaft in eine äussere Verbindung und Gesellschaft. Noch vor dem Pfingstfest treffen wir eine grössere Versammlung von über hundert Gläubigen, wo Petrus das Wort führt und zeigt, dass an die Stelle des Judas Ischarioth ein neuer Apostel bestellt werden müsse, worauf zwei Männer gewählt werden und die Bestimmung des künftigen Apostels, vermittelst des Looses, Gott anheim gestellt wird (I. 15 ff.). Am Pfingstfest selbst sehen wir alle Gläubigen in *einem* Haus beisammen. Sobald aber der Geist ausgegossen ist, und auf das Brausen des Windes eine Menge Neugieriger sich gesammelt hat, finden wir die Christen von vielen Leuten umgeben, welche sodann Petrus anredet. Dieser Abschnitt führt uns also aus dem engeren Kreis der durch innere Gemeinschaft des Glaubens Verbundenen hinaus in die Oeffentlichkeit, sodass Gläubige und Ungläubige untereinander gemengt sind. Aber das Wort, das die Apostel verkündigen, wirkt durchdringend (II. 37). Viele folgen der Schlussermahnung, sich aus dem verkehrten Geschlecht heraus zu retten, und lassen sich taufen. Gegen drei tausend Seelen werden an jenem Tage hinzugefügt (Vs. 41), und zwar den Gläubigen; denn Vs. 44 ist dann gesagt: „Alle Gläubigen aber waren beisammen und hielten Alles gemein.“ Auch hier ist wieder deutlich, wie die innere Glaubensgemeinschaft sich durch äusseres Zusammenhalten bethätigt (Vs. 47). Nur tritt, wenn man bei der gewöhnlichen Lesart bleibt, insofern etwas Neues ein, als an die Stelle des früheren, unbestimmten προσετέθησαν (Vs. 41), jetzt ein Bestimmteres tritt: ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν τῇ ἐκκλησίᾳ, und von da an ist von der *Gemeinde*, ἐκκλησία, die Rede, welche V. 11 durch den Ausdruck ὅλη ἡ ἐκκλησία als ein geschlossenes Ganzes erscheint.

Dies setzt voraus, dass die bisher gewissermaassen formlose, äussere Gemeinschaft bereits irgend welche Form und Gliederung bekommen, also schon um einen Schritt weiter sich entwickelt hat. Zuerst nämlich sahen wir aus der an sich rein innerlichen Gemeinschaft des Glaubens eine *äussere Gemeinschaft* entspringen, die sich im Zusammenhalten der innerlich Verbundenen in einem äusseren Act, wo sie als Einheit handeln, offenbart. Diese äussere Gemeinschaft ist indess anfänglich noch eine unbestimmte, fliessende, formlose, eine Entwickelungsstufe, welche überwunden wird, indem sich die Gemeinschaft zu einer *Gemeinde*, ἐκκλησία, fortbildet, wozu Formen und Gliederung erforderlich sind. Diese Gliederung erkennen wir vorerst darin, dass die Apostel je mehr und mehr als „organischer Mittel- und Einheitspunkt" mit leitendem Einfluss auf Alle erscheinen. An der Apostel Lehre halten sich die Gläubigen (II. 42); die Apostel, namentlich Petrus und Johannes, sind es, die im Namen der Gläubigen reden und handeln (vgl. IV. 33; V. 42; VI. 2); zu den Füssen der Apostel legen Einzelne die Summen nieder, welche sie aus verkauften Gütern erlöst und zur Unterstützung der Bedürftigen bestimmt haben (IV. 34 und 37; V. 2). Wie die Apostel als leitende Glieder auftreten, so finden wir entsprechend auch dienende Glieder in den νεώτεροι oder νεανίσκοι, welche z. B. dem durch ein göttliches Strafgericht eines plötzlichen Todes gestorbenen Ananias nebst seiner Frau bedecken, hinaustragen und beërdigen (V. 6, 10). Man hat in die Worte zu viel hineingelegt, wenn man annahm, diese νεώτεροι seien Gemeindediener im eigentlichen Sinn, namentlich im Gegensatz gegen πρεσβύτεροι, als regierende Gemeindeälteste, die eben damit schon vorausgesetzt seien. Vielmehr haben wir uns zu denken, dass die jüngeren Gemeindeglieder, ohne irgend eine Verpflichtung, sich den in dem Gemeindeleben vorkommenden Handdiensten freiwillig unterzogen haben (vergl. Rothe, 163, nebst Anm.). Das Verhältniss war noch ein ganz fliessendes, noch nicht durch eine feste Kirchenordnung gebundenes, aber im Geist der Freiheit von innen heraus sich bildendes. Wir finden überhaupt bis dahin noch kein bestimmtes, verordnetes Amt, ausser dem der Apostel, das aber, weil vom Herrn selbst gestiftet, schon von Anfang an als ein festes, auch in seiner Zwölfzahl abgeschlossenes Amt erscheint (I. 17, 20, 22, 25).

Ein entschiedener Fortschritt zu bestimmter Ordnung und förmlicher Glie-

derung ist nun das, dass die Apostel aus Anlass der Klagen der Hellenisten über Zurücksetzung ihrer Wittwen bei der täglichen Verpflegung, die Wahl von sieben Männern einleiten (Ap. Gesch. VI. 1 ff.). Dieses sind die sogenannten Diaconen, ein Titel, den wir hier mit Absicht vermeiden, einmal, weil in den betreffenden Stellen der Apostel-Geschichte dieser Name nirgends vorkommt; die Männer heissen eben die ἑπτὰ (vergl. VI. 3, 5 f., 8; VIII. 5, 26, siehe Vitringa, De Synag. vet. III. 2 c. 9, ed. 1726, pag. 928); — und sodann, weil es auch, der Sache nach, nicht ganz das spätere Diaconat war, vielmehr umfassender und bedeutender als das letztere gewesen zu sein scheint. Sehr wahrscheinlich ist die Vermuthung, welche häufig geäussert wird, dass die Apostel bis dahin der Armenpflege und der Vertheilung der für das gemeine Beste übergebenen Beiträge sich selbst unterzogen haben, wobei sie jedoch nach Umständen sich freiwilliger Mitglieder bedienten. Die Ungleichheiten und Unregelmässigkeiten nun, welche bei dieser formlosen Betreibung des Geschäfts vorkamen, erregten Unzufriedenheit, und die erhobenen Klagen liessen die Nothwendigkeit einer geordneten Geschäftsführung eigens dazu aufgestellte Beamte erkennen (s. Rothe S. 163 ff. cf. 146). Wir sehen an diesem Beispiel deutlich, wie die bestimmtere Ordnung, die festere Gliederung, überhaupt der innere Ausbau der Gesellschaft nur auf Veranlassung der Umstände und eines gefühlten Bedürfnisses an die Stelle eines formloseren, fliessenden Zustandes trat, sodass die christliche Gemeindeverfassung nicht etwas Gemachtes, sondern etwas nach und nach Gewordenes und durch eine göttliche Nothwendigkeit Verordnetes war.

Dies ist übrigens der einzige Fall, wo uns in die Art und Weise der Entstehung eines christlichen Gemeindeamts der Blick vergönnt ist. Ein anderes, schon durch seine ursprüngliche Stellung bedeutendes, durch spätere Entwickelung gewichtiges Amt kommt in der Apostel-Geschichte auf einmal zu Tage, ohne dass wir sehen, woher es stammt. Als der Prophet Agabus eine grosse allgemeine Hungersnoth weissagte, schickten die Gläubigen in Antochia gesammelte Beiträge für die Brüder in Judäa durch Barnabas und Saulus an die *Aeltesten* (πρεσβυτέρους XI. 30 cf. 27 ff.). Diese Aeltesten sind hier, wie der bestimmte Artikel zeigt, als ein schon bekanntes Gemeindeamt erwähnt, ohne

dass früher ein Wort von ihrer Einsetzung gesagt ist (1). Demungeachtet dürfen wir nicht zweifeln, dass, wie bei den sieben Männern, so auch bei diesem Amt irgend eine bestimmte Veranlassung zur Begründung des Amtes führte, und sodann, dass diesen Männern auf ähnliche Weise, wie bei den Sieben (c. VI), Verrichtungen übertragen wurden, die bisher in den Händen der Apostel geruht hatten. Die Aeltesten zu Jerusalem kommen in C. XV wieder vor, wo die antiochenische Gemeinde wegen der Frage über die Heidenchristen den Paulus und einige Andern nach Jerusalem sendet zu den Aposteln und Aeltesten (Vs. 2). Nebst den Aposteln sind es dann die Aeltesten, welche mit der Gemeinde die Abgeordneten empfangen, sich zum Behuf der Verhandlungen versammeln und endlich Beschluss fassen, wie denn auch das Schreiben, das den Beschluss mittheilen soll, im Namen der Apostel, der Aeltesten und der Brüder verfasst wird (Vs. 4, 6, 22 f.). Kurz, es ergibt sich hier, dass die Aeltesten als Vertreter und Leiter der Gemeinde zu betrachten sind. Bei seinem letzten Besuch in Jerusalem geht Paulus zu Jacobus, bei welchem sich sodann alle Aeltesten einfinden (XXI. 18 ff.). Um von der Stellung und dem eigentlichen Beruf der Aeltesten ein genaueres Bild zu bekommen, als die Apostel-Geschichte für sich allein gewährt, hat man die jüdische Synagogenverfassung zu Hülfe genommen, von welcher namentlich Vitringa (in der Schrift: De Synag. vet. Libri III., 1696) zu beweisen gesucht hat, dass sie vollständig und bis in's Einzelne hinein der christlichen Kirchenverfassung zum Muster und Vorbild gedient habe. Nun hatte die jüdische Synagoge ebenfalls זְקֵנִים, ein Collegium von Gemeindeältesten zum Vorstand, welche nicht sowohl für Unterricht, Lehre, religiöse

(1) Löhe, Aphorismen über die neutestamentlichen Aemter, S. 84 f.: « Die Entstehung des Presbyterats, in seinem, von dem Apostolate gesonderten Bereiche, wird in der Heiligen Schrift nicht erzählt. Es hatte einerseits zu sprechende Analogieen im Judenthum, andererseits liegt es gar zu natürlich in dem Wesen einer jeden entstehenden Gemeinschaft, Vorsteher zu haben, als dass man vom diesem christlichen Amt und seiner Einführung gerade viel Erwähnung hätte thun sollen. Dagegen ist das Diaconat etwas Neues, dem Christenthume Eigenes, worin sich der neue Geist des neuen Einen Leibes Christi, der Geist der Liebe, auf das schönste ausspricht. Diese neue Institution wird daher auch gleich in ihrer Entstehung erwähnt und mit grosser Sorgfalt dargelegt.»

Vorträge, als für die Leitung und Ordnung der Gesellschaft zu sorgen hatten. Es liegt nahe anzunehmen, dass auch die Aeltesten der christlichen Gemeinden, zunächst der zu Jerusalem, nur mit Leitung und Ordnung der äussern Gemeindeangelegenheiten, nicht aber mit Gottesdienst und Lehre zu thun gehabt haben mögen, zumal das erste Auftreten der Aeltesten zu Jerusalem (Ap. Gesch. XI. 30) eben auf äussere Gemeindeangelegenheiten sich bezieht. Indessen schon Apostel-Geschichte XV. 2, 4, 22, 23 treten die Aeltesten der Muttergemeinde neben den Aposteln zugleich als entscheidende Auctorität über eine, in die Lehre eingreifende Frage auf. Und in dem, ohne allen Zweifel an judenchristliche Gemeinden gerichteten Brief Jacobi wird (V. 14) den Aeltesten eine Funktion bei Kranken der Gemeinde zugeschrieben, die einen so zu sagen seelsorgerlichen Charakter und einen Zusammenhang mit dem Gottesdienst deutlich an sich trägt. Dass die Aeltesten auch mit Lehre zu thun hatten, hat Löhe a. a. O. 60 ff. klar gezeigt, indem er folgende Sätze biblisch begründet: Erstens, dass es auch ausserhalb des Presbyteriums Leute geben konnte, welche die Lehrgabe hatten und übten. Zweitens, dass mancher Presbyter nicht gerade in der Arbeit des Worts und in der öffentlichen Lehre seine Stärke hatte oder besonders thätig war. Drittens, dass aber doch ein Presbyter in gewissem Maasse lehrhaft sein musste.

Merkwürdig ist die *Stellung des Jacobus* in der Gemeinde zu Jerusalem. Als Petrus, aus dem Gefängniss befreit, die Stadt verlassen wollte, gab er den Jüngern, die er im Hause der Mutter des Johannes Marcus traf, den Auftrag: *ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα* (Ap. Gesch. XII. 17). Sowie Jacobus hier ausgezeichnet wird, müssen wir ihn, wo nicht für die Hauptperson, so doch für einen der hervorragendsten Männer in der Gemeinde halten, und zwar ist es nur ein ganz beiläufiges Zeichen von der grossen Bedeutung dieses Mannes, welches in dieser Stelle zu Tage kommt. Hiemit stimmt sodann der Bericht überein, in welchem wir den Jacobus und das Ansehen, das er genoss, unmittelbar anschauen können (C. XV). Nach mehreren Vorträgen tritt hier zuletzt Jacobus auf, und seine Rede, die einen bestimmten Antrag in sich schliesst, schlägt durch und entscheidet das Ganze. Wir sehen, dass er eine Persönlichkeit von ungemeinem Gewicht und Einfluss innerhalb der Gemeinde ist.

Indessen lässt sich eine bestimmte amtliche Stellung desselben aus diesem Abschnitt so wenig, als aus der früheren Aeusserung unmittelbar entnehmen, wohl aber ergibt sich eine solche an dem letzten Ort, wo Jacobus in der Apostel-Geschichte auftritt. Denn dass Paulus am Tage nach seiner Ankunft in Jerusalem sich zu Jacobus begibt, bei welchem sofort alle Aeltesten sich einfinden, um den Bericht des Paulus über die Heidenmission zu vernehmen, das lässt den Jacobus deutlich als den Mittelpunkt der Gemeinde und gewissermaassen als das Haupt der Aeltesten erscheinen. Wir haben schon früher bemerkt, dass, nach dem was vorliegt, damals kein Apostel mehr in Jerusalem war; Jacobus aber, der Bruder des Herrn, vertritt gewissermaassen die Stelle der Apostel und steht mit fast apostolischer Würde als das Haupt unter den Aeltesten der Gemeinde da. Weder in diesen drei Stellen, noch Gal. I. 19; II. 9, wo Paulus ihn erwähnt, ist eine bestimmte amtliche Stellung, die er eingenommen hätte, ausdrücklich bezeichnet, und wenn Kirchenväter späterer Jahrhunderte ihn im eigentlichen Sinn als Bischof nennen, so lässt sich dies aus dem Neuen Testamente nicht bestätigen. Auch ist (worauf Rothe treffend aufmerksam gemacht hat) die Art, wie der älteste Berichterstatter nach dem Neuen Testament, Hegesippus, von der Stellung des Jacobus spricht, eine sehr umsichtige und besonnene. Er sagt: *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος* (Eusebius, Kirchen-Geschichte, II. 23). Hegesippus hat sich hier wohl gehütet, den Jacobus ausdrücklich Bischof zu nennen, und zugleich lässt er ihn die Leitung der Gemeinde zu Jerusalem mit den Aposteln theilen (Rothe a. a. O. 263—272). Es lässt sich also in der Gemeinde zu Jerusalem während unseres Zeitraums ein höheres, einheitliches Amt über dem der Aeltesten (ein bischöfliches Amt) ausser der Apostelwürde, nach geschichtlichen Zeugnissen, nicht nachweisen, wenigstens nicht als ein absichtlich bestelltes, von der Person unabhängiges Amt. Etwas Aehnliches zwar, ein überwiegend einheitlicher Einfluss auf die Leitung der Gemeindeangelegenheiten fand bei Jacobus, dem Bruder des Herrn, thatsächlich statt; aber, so viel wir sehen können, nicht durch amtliche Bestellung übertragen, sondern mehr durch persönliche Eigenschaften bedingt.

Eine eigenthümliche Einrichtung in der Gemeinde zu Jerusalem während der

ersten Zeit, welche ebenfalls zur Gemeinschaftsordnung gehört, dürfen wir hier nicht übersehen. Es ist die sogenannte *„Gütergemeinschaft.“* In Beziehung auf diesen Gegenstand fragt es sich Erstens: haben wir uns diese Gemeinschaft der Güter, nach dem Bericht der Apostel-Geschichte, als eine gänzliche und ausnahmlose zu denken, oder nicht? — Zweitens: haben wir uns dieselbe als eine gesetzliche Einrichtung vorzustellen, welcher sich das einzelne Glied der Gemeinde unterwerfen *musste*, oder als eine freiwillige? — Dass sie — in Hinsicht der zweiten Frage — allerdings eine bloss freiwillige war, wird namentlich im Hinblick auf das Wort des Petrus (V. 4), dass es dem Ananias freigestanden hätte, sein Gut zu behalten, in neuerer Zeit ziemlich allgemein zugestanden, also das angeblich Gesetzliche der Einrichtung verworfen. Weniger Einverständniss findet sich in Betreff der ersten Frage. Zwar lässt sich, um den wirklichen Thatbestand hinzustellen, aus dem Umstand, dass Ap. Gesch. XII. 12 die Maria, Mutter des Johannes Marcus, als Besitzerin eines Hauses genannt ist, sowie daraus, dass die Handlung des Barnabas, welcher der Gemeinde den Erlös aus seinem Acker schenkte, rühmlich hervorgehoben wird (IV. 36, 37), mit Sicherheit schliessen, dass eine völlige und allgemeine Gütergemeinschaft, bei welcher Alle auf persönliches Eigenthum vollständig verzichtet hätten, nicht stattgefunden habe. Allein man besteht demungeachtet darauf, dass einzelne Erklärungen in der Apostel-Geschichte (z. B. II. 44 f.; IV. 32, 34) so allgemein lauten, dass sie nothwendig von einer vollständigen Gemeinschaft des Besitzes verstanden werden müssten. Es wird dabei also ein förmlicher Widerspruch in der Apostel-Geschichte selbst angenommen zwischen den summarischen Erklärungen, welche eine wirkliche Gütergemeinschaft setzen, und einzelnen Thatsachen, welche dieselbe wieder aufheben (vergl. Baur, Paulus, 30 ff. Zeller, Die Ap. Gesch. u. s. w., Theol. Jahrb. 1849, I. S. 35 f.). Allein es scheint uns, man hat dabei theils die Worte, wie sie da stehen, nicht genau genug angesehen, theils einen nicht ganz gerechten und billigen Maasstab der Beurtheilung angelegt. Um von dem Letzteren auszugehen, so pflegt man bei andern Schriftstellern nicht sofort Widersprüche und unhistorischen Charakter anzunehmen, wenn eine allgemeiner gehaltene Beschreibung mit speciellen Angaben, die in der Nähe stehen bei, strikter wörtlicher Auffassung der ersteren

nicht harmoniren. Man glaubt vielmehr nach dem Bestimmteren das Unbestimmte modificiren zu müssen; ein Verfahren, das in unserem Fall um so näher liegt, als zwei der allgemeinen Beschreibungen in unmittelbarem Zusammenhang mit einer angeblich widersprechenden, speciëllen Thatsache vorkommen (IV. 32, 34 f. vergl. 36 f.).

Was dann die Worte betrifft, so hat man offenbar auf alle Ausdrücke der Allgemeinheit, welche in den angefochtenen Beschreibungen sich finden, als πάντες, ἅπαντα, ὅσοι einseitig, fast ausschliesslich geachtet, die übrigen Worte aber keines genaueren Blickes gewürdigt und wohl auch auf den Zusammenhang nicht die nöthige Rücksicht genommen. Der Zusammenhang nun, in welchem Stellen wie II. 44 f. und IV. 32 nebst 34 f. stehen, gibt ihnen die Beziehung, dass die Einigkeit, Uneigennützigkeit und Bruderliebe der Gläubigen geschildert werden soll; eine Gesinnung, für welche sodann als Thatbeweis der Umstand erwähnt wird, dass (um, wie billig, von der in dieser Hinsicht deutlichsten Stelle auszugehen) auch nicht ein Einziger von demjenigen, was er besass, *sagte*, es sei sein eigen, sondern ihnen Alles gemein war (IV. 32). Hier ist doch deutlich, dass die Leute, von denen die Rede ist, nicht bloss früher Eigenthum gehabt hatten, sondern auch damals noch welches besassen. Neu und rühmlich war nur das, dass sie, was sie besassen, nicht für ihr Eigenthum (in ausschliessendem, egoistischem Sinn) erklärten, sondern Alles für gemeinschaftlich ansahen. Hiemit ist offenbar die Denkungsart, die Gesinnung, die Art das Seinige zu behandeln, keineswegs aber eine völlige Entäusserung alles Eigenthums, bezeichnet. Auf ähnliche Weise verhält es sich II. 44 f. Das εἶχον ἅπαντα κοινά kann recht wohl so verstanden werden: sie *hielten* Alles; betrachteten und behandelten Alles als Gemeingut. Auch ist ja ausdrücklich gesagt, sie haben den Erlös der verkauften Güter je nach Bedürfniss vertheilt (vergl. V. 4), worin zu liegen scheint, dass dem Einzelnen, wenn er etwas verkauft hatte, der Erlös zunächst noch verblieb. Es ist wahr, dass die Worte IV. 34 das Verkaufen der Besitzthümer und das Uebergeben des Erlöses an die Apostel ganz in allemeiner Weise behaupten. Allein das ist eben eine Beschreibung, wie solche in ähnlicher Allgemeinheit auch bei andern Geschichtschreibern hie und da vorkommen, die man aber, zumal wenn der allernächste Zusammen-

hang, wie IV. 36 so deutlich auf eine Einschränkung weist, nothwendig cum grano salis verstehen muss, ohne dass man die Allgemeinheit abstract nimmt und sofort über unhistorischen Charakter klagt. Wir dürfen also sagen, in jenen Schilderungen ist nicht von einer solchen Einrichtung die Rede, welche, wenn auch durch freiwillige Uebereinkunft Aller gemacht, doch allen Privatbesitz der einzelnen Gläubigen schlechthin aufgehoben und in Gemeinbesitz verwandelt hätte. Vielmehr führen uns Worte und Zusammenhang überwiegend nur darauf, dass in der Gesinnung und Denkungsart der Geist uneigennütziger, brüderlicher Liebe stark genug gewesen sei, um Viele zum Verzicht auf ihren Besitz zu Gunsten der Bedürftigen zu bewegen.

Haben wir uns bisher absichtlich auf die Gemeinde in Jerusalem beschränkt, weil sie, der Zeit nach, die erste und durch ihren Vorgang das Muster unter den übrigen Gemeinden gewesen ist, so ist es jetzt an der Zeit, das Weichbild der heiligen Stadt zu überschreiten. Schon das erste Heraustreten der Apostel aus dem engen Kreis und der brüderlichen Gemeinschaft der Gläubigen in die Oeffentlichkeit am Pfingstfest hatte, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Folge, dass auch ausser Jerusalem, selbst ausserhalb Palästina's, wenigstens einzelne Gläubige anzutreffen waren, sofern unter den an diesem Tage Hinzugefügten (II. 41) wohl auch auswärtige Festgäste aus der διασπορὰ sich befanden. Und schon vor dieser Zeit gab es ja, von der persönlichen Wirkung Jesu her, nicht nur in Judäa, sondern hauptsächlich auch in Galiläa und dann selbst in Samaria (Joh. IV. 41 ff.) solche, die an Jesum als den Christ glaubten. Das waren aber, wenn auch nicht gerade Wenige, doch nur Einzelne, und erst, nachdem in Jerusalem die innere Glaubensgemeinschaft der Jünger angefangen hatte sich als äussere Gemeinschaft zu bethätigen, namentlich als Gemeinde zu befestigen, bildeten sich, von Jerusalem aus, auch anderswo im Lande Vereine von Gläubigen, und zwar, so viel wir aus der Apostel-Geschichte ersehen können, zuerst aus Anlass der Verfolgungen, die nach dem Märtyrertod des Stephanus ausbrachen, und in Folge deren die Gläubigen, ausser den Aposteln, sich aus Jerusalem entfernten und in die Landschaften von Judäa und Samaria, ja bis nach Phöniciën, Cypern und Antiochiën sich zerstreuten (VIII. 1; XI. 19). Diese Zerstreuten nämlich gingen von Ort zu Ort, indem sie das Wort des

Evangeliums verkündigten (Vs. 4). So kam namentlich Philippus nach Samaria, und es entstand ein Verein von Gläubigen daselbst, sowie in andern Städten und Dörfern, wohin Andere von den Zerstreuten gekommen waren, und wo ihre Verkündigung des Evangeliums von Jesu, dem Messias und dem Sohne Gottes, auf empfängliche Gemüther traf; denn wir treffen (ohne zuvor etwas über die Verbreitung des Evangeliums dahin zu erfahren) u. A. namentlich in Damascus (IX. 10, 25) Gläubige an, welche *οἱ μαθηταὶ* genannt werden und damit als eine Einheit bezeichnet scheinen; sodann in Lydda „Heilige, welche daselbst wohnten" (IX. 32), und in der umliegenden Ebene Saron „Leute, welche zu dem Herrn sich bekehrt hatten" (IX. 35). Von Joppe aus, das gegen das Ende der Ebene liegt, schicken „die Jünger," die daselbst wohnten, zwei Abgeordnete zu Petrus, um ihn zu einem Besuch bei ihnen einzuladen (IX. 38), und zusammenfassend ist von Christengemeinden in ganz Judäa und Galiläa und Samaria die Rede IX. 31; wie denn auch Paulus im Galaterbrief von Christengemeinden in Judäa in der Mehrzahl redet, deutend auf die Zeit bald nach seiner Bekehrung (Gal. I. 22: *αἱ ἐκκλεσίαι τῆς Ἰουδαίας αἱ ἐν Χριστῷ* cf. 1 Thess. II. 14: *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ, αἱ οὖσαι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*).

Wir dürfen auf Grund dieser Nachrichten annehmen, dass im apostolischen Zeitalter nach und nach in ganz Palästina, sowie in den umliegenden Ländern Häuflein von Gläubigen aus den Juden entstanden, die ebenso wie die Jünger in Jerusalem, vermöge der inneren Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und des Hoffens, sich auch äusserlich zusammen schlossen, und dass diese Vereine von dem freien, also formlosen, fliessenden Zustand mehr zufälliger, äusserer Gemeinschaft zu der Stufe festerer Gemeindebildung und gesellschaftlicher Verfassung um so leichter fortschreiten mochten, als sie an der schon länger bestehenden Gemeinde zu Jerusalem bereits ein Vorbild vor sich sahen. Wir können sogar annehmen, dass im Verlauf des apostolischen Zeitalters am Ende kein einzelner Gläubiger mehr war, der nicht einer bestimmten Christengemeinde angehört hätte (Rothe a. a. O. 279). Sie bideten sich somit zu Gemeinden aus, und wenn wir auch in der Apostel-Geschichte selbst keine ausdrückliche Thatsache dafür finden, haben wir doch, vermöge der Natur der Sache, Grund

genug zu glauben, dass sie dann in die Länge auch nicht ohne bestimmtere Gliederung, ohne geordnete Aemter, namentlich ohne Aelteste zur Verwaltung und Leitung der Vereine, bestehen konnten.

Das sind aber nur einzelne Christen*gemeinden*, als für sich bestehende Gemeinschaften von Gläubigen. Wir haben aber noch nicht die christliche *Kirche* im eigentlichen Sinn des Worts, als eine die einzelnen Gemeinden umfassende Einheit des Ganzen. Es fragt sich nun: Haben die judenchristlichen Gemeinden Palästina's und der Nachbarländer nur als einzelne Gemeinden je für sich bestanden? Oder haben sie sich schon in diesem Zeitraum zu einer Einheit unter einander zusammengeschlossen, sodass sie mittelst einer bestimmten Verbindungsform organisch unter sich verknüpft waren? Diese Frage verneint Rothe (278 ff.), indem er a priori von dem allgemeinen Gesetz organischer Entwickelung ausgeht, wonach dieselbe in einem Verlauf mehrerer besonderer Momente erfolgt, die zwar ein stetiges Ganze bilden, aber doch als verschiedene sich bestimmt gegen einander abheben. Solche sich von einander abscheidende Entwickelungsstufen seien aber die Formation einzelner Christengemeinden und die eines sie zur Einheit zusammenschliessenden äusseren Bandes. Beide Processe — behauptet er — *mussten*, der Zeit nach, aus einander fallen. So lange die Verbindung der Gläubigen zu Gemeinden noch im Werden war und die Gestaltung der Gemeindeverfassung sich erst befestigen musste, so lange *konnte* die Arbeit des christlichen Gemeinschaftstriebes noch nicht ausdrücklich auf die Erbauung einer, alle einzelnen Gemeinden verknüpfenden weiteren Gesellschaftsform gerichtet sein. Das Ergebniss der Untersuchung über diesen Gegenstand ist sodann der gedoppelte Satz: Erstens, das *Bedürfniss* einer äusseren Einheit aller Christengemeinden machte sich immer kräftiger geltend, und zugleich bildete sich die *Vorstellung* einer solchen klarer aus; es kamen sogar einige vorläufige *Surrogate* eines eigentlichen kirchlichen Verbandes als Ansätze künftiger Bildungen zum Vorschein. Zweitens, negativ: ein bestimmt organisirter, kirchlicher Verband der einzelnen Gemeinden, mithin eine christliche Kirche, als äussere Einheit, bestand innerhalb des apostolischen Zeitalters in der Wirklichkeit noch nicht (Rothe, S. 281 f.; 301 ff.; 310). Als blosses Surrogat nämlich für einen kirchlichen Gesammtverband, keineswegs selbst als solchen, be-

trachtet Rothe die Leitung durch die Apostel und das Institut der apostolischen Delegaten (συνεργοὶ, wie Timotheus, Titus u. A.), namentlich sofern die Verbindung durch die Apostel eine ganz und gar formlose und zufällige und eine durchaus persönliche und vorübergehende gewesen sei.

Was nun den aprioristischen Beweis betrifft, so ist die Richtigkeit jenes Entwickelungsgesetzes in Anspruch zu nehmen. Man hat schon so vielfach, auf Grund unvollständiger und ungenügender Beobachtung des Einzelnen, allgemeine Gesetze aufgestellt, deren Anwendung sodann irre führte, und es scheint in der That, der geistreiche Gelehrte hat bei diesem Gesetz die eine der zwei darin begriffenen Seiten der Entwickelung, nämlich die Verschiedenheit, wie sie sich durch zeitliches Auseinanderfallen äusserlich bethätige, der Einheit gegenüber, einseitig in's Auge gefasst. Wenigstens zeigt die Beobachtung, dass in der Wirklichkeit die Entwickelungsstufen keineswegs so zeitlich aus einander liegen, wie es hier im Begriff aufgefasst ist. Vielmehr arbeitet oft die Geschichte, während sie anscheinend mit einer untergeordneten Aufgabe ausschliesslich beschäftigt ist, im stillen schon einem höheren Ziel entgegen. Doch, wir treten aus dem Gebiet abstracter Begriffe auf das Feld der wirklichen Geschichte über, um zu sehen, was wir von wirklicher Einheit der Christengemeinden, zunächst der judenchristlichen, unter sich im Neuen Testamente finden. Kaum ist die erste Gemeinde ausserhalb Jerusalem gegründet, nämlich in Samaria — und das Häuflein neuer Gläubigen ist noch nicht einmal als gegliederte Gemeinde zu betrachten, — so thun schon die Apostel einen Schritt in Beziehung auf sie. „Als die Apostel in Jerusalem hörten, dass Samaria das Wort Gottes angenommen habe, so sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen. Als diese hinabkamen, beteten sie für dieselben, damit sie den Heiligen Geist empfingen, — dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist; — sie nun, nachdem sie das Wort des Herrn bezeugt und geredet hatten, kehrten zurück nach Jerusalem" (Ap. Gesch. VIII. 14 f., 17, 25). Was hat das zu bedeuten? Hatte die Abordnung der beiden Apostel ihren Zweck bloss in der Förderung der Neubekehrten als Einzelner, oder zugleich in der Ergänzung dessen, was in Samaria zum Bestand einer christlichen Gemeinschaft noch fehlte? — Die Mittheilung des Geistes durch Gebet und Hand-

auflegung scheint für das Erstere zu sprechen. Dagegen ist in der angezeigten Veranlassung dieser Reise der Apostel keine Spur, dass gerade die Erkenntniss eines Mangels an jenen Neubekehrten die Apostel zu jenem Entschluss bestimmt hätte; denn sie hören eben, dass Samaria das Wort Gottes angenommen hat, und senden sofort die Beiden aus ihrer Mitte dahin ab. Und diese halten es für eine Hauptaufgabe ihrer Sendung, unter den Gläubigen zu Samaria „das Wort des Herrn zu bezeugen und zu reden" (Vs. 25). Nun müssen wir uns erinnern, dass „die Lehre der Apostel" (cf. II. 42) der geistige Mittelpunkt der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander war, und anderntheils bedenken, dass die Apostel durch die Absendung von Zweien aus ihrem Kreis mit der That beweisen, dass sie in ebenso nahe Beziehung zu den auswärtigen Christengemeinden treten wollten, wie zu der Gemeinde in Jerusalem; während zugleich der Erfolg zeigte, dass sie wirklich „die Vermittler des christlichen Lebens für alle Christengemeinden und mithin in allen religiösen Angelegenheiten die letzte und vollgültige Auctorität sind" (Rothe, 303).

Später hören wir, dass zu einer Zeit, wo die Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria Frieden hatten, äusserlich zunahmen und innerlich sich erbauten, und in der Furcht des Herrn fortschritten, Petrus bei allen umherreiste (διερχόμενον διὰ πάντων), wobei er namentlich nach Lydda und Joppe kam und von dort aus nach Cäsarea (IX. 31 ff.). Es ist nur ein moderner Ausdruck, wird aber in der Sache selbst nicht weit fehlen, wenn Neander das eine Visitationsreise nennt (Ap. Gesch. I. 84). Nur dürfen wir uns den Zweck dieser Rundreise nicht auf ein Untersuchen des wirklichen Zustandes beschränkt denken, sondern müssen denselben so auffassen, dass der Apostel die Jünger in Erkenntniss und Glauben befestigen, ihre brüderliche Gemeinschaft unter einander und mit allen übrigen Gemeinden fördern, auch wohl in Sachen der äusseren Gemeinschaft sie mit Rath und That unterstützen wollte (vergl. Hess, Gesch. u. Schriften der App. I. 237 f.). Schon aus den bisher angeführten Thatsachen ergibt sich, dass die Apostel, auch so lange sie in Jerusalem ihren festen Aufenthalt hatten, ihre Wirksamkeit keineswegs auf diese Gemeinde beschränkten, vielmehr, sobald es auswärts Christengemeinden gab, sich derselben ebenso annahmen, wie der Gläubigen in Jerusalem; sie alle im Auge be-

hielten, sie im geistlichen Leben nach verschiedenen Beziehungen zu fördern bedacht waren, und einen lebendigen Mittelpunkt für sie bildeten, so zwar, dass nicht etwa dem Einen von ihnen diese, dem Andern jene Gemeinde besonders zugewiesen wurde, vielmehr die Apostel alle die leitende Gewalt über das Ganze gemeinschaftlich führten. Der letztere Umstand erhellt deutlich aus VIII. 14, wonach auch IX. 32 in gleicher Weise zu verstehen sein wird. Aber schon der Umstand, dass alle Vereine von Christen in Palästina und den Nachbarländern, als Gemeinden von Jerusalem, dem Sitz der ersten Gemeinde, ausgingen, dass also die übrigen Gemeinden gleichsam die Töchtergemeinden, die Colonieën der Muttergemeinde waren, brachte nicht nur eine gewisse Abhängigkeit derselben von der Urgemeinde mit sich, sondern begründete zugleich eine Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander, welche zwar nicht grundgesetzlich festgestellt, nicht buchstäblich ausgesprochen war, aber doch als eine wirkliche im Leben bestand. Endlich machen wir noch auf eine Stelle aufmerksam, welche Rothe mit Recht herausgehoben hat, nämlich IX. 31: ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ᾽ ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην. Hier sind die verschiedenen Christengemeinden der drei Landestheile durch ἡ ἐκκλησία als ein Ganzes bezeichnet, und die Stelle beweist wenigstens so viel, das der Geschichtschreiber die vielen einzelnen Christengemeinden als wesentlich zusammengehörig, als eine Einheit betrachtet, wobei wir jedoch mit Rothe die Auffassung des Schriftstellers und die Wirklichkeit unterscheiden müssen; denn „damit, dass man die einzelnen Christengemeinden so *mit dem Gedanken* zur einheitlichen Gesammtheit einer Kirche zusammenfasste, waren sie nicht auch schon *in der Wirklichkeit* vereinigt, d. h. eine Kirche.“ Wir müssen hauptsächlich bei demjenigen Verband der einzelnen Gemeinden unter einander stehen bleiben, welcher durch das Ansehen der Muttergemeinde zu Jerusalem und namentlich durch die leitende Stellung der Apostel bedingt ist. Das letztere Verhältniss betrachtet Rothe, wie gesagt, als ein blosses Surrogat, nicht aber als einen wirklichen Gesammtverband, und zwar, weil das Verhältniss, erstens, formlos und zufällig, zweitens, rein persönlich und vorübergehend war. Allein zufällig war das Verhältniss wenigstens darum nicht gerade, weil

sich diese Verbindung ganz ohne Berechnung, wie von selbst, gemacht hat; gibt doch Rothe selbst zu, dass sie rein aus der Natur der Sache und aus den Bedürfnissen der Gemeinde heraus, d. h. also nicht zufällig oder willkührlich, sondern mit einer gewissen Nothwendigkeit entsprungen sei. Formlos war das Verhältniss allerdings insofern, als dasselbe nicht gesetzlich geregelt, nicht verfassungsmässig bestimmt war, vielmehr dem Walten des Geistes und der menschlichen Freiheit Vieles dabei überlassen blieb. Wenn auf der andern Seite die Verbindung der Gemeinden zu einem Ganzen durch die Apostel als etwas an Persönlichkeiten geknüpftes, also prekäres und vorübergehendes bezeichnet wird, so ist zwar volkommen richtig, dass die Apostel nicht, kraft eines an und für sich schon bestehenden, für die Leitung der Gesammtheit eigens verordneten Amtes, die Gesammtleitung führten. Sie handelten im Gegentheil kraft einer ihnen persönlich vom Herrn ertheilten Auctorität, welche älter war, als Alles, was Verfassung der äusseren Christengemeinschaft heisst. Allein es ist doch auch etwas, dass die Apostel selbst von Christo berufen und bevollmächtigt waren, dass es eine *διακονία καὶ ἀποστολὴ*, einen *κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης* gab (Ap. Gesch. I. 17 u. 25), ehe Gemeinden von Gläubigen vorhanden waren. Wir haben früher gesehen, dass den Sieben in Jerusalem Verrichtungen übertragen wurden, welche vorher den Aposteln selbst zukamen. Nachher fanden wir die Leitung und Verwaltung der einzelnen Gemeinde Aeltesten anvertraut; eine Aufgabe, welche früher ebenfalls in den Händen der Apostel geruht hatte, in Folge des Bedürfnisses aber von dem apostolischen Beruf abgelöst wurde. Noch aber stand die gesammte Oberleitung der Gemeinden den Aposteln zu, die später ebenfalls, theils durch Aufstellung von *συνεργοὶ* (Delegaten), theils nach dem Tode der Apostel auf anderm Wege (durch das Werden des Episcopats u. dgl.) zu einem selbständigen Amt sich ausbildete. So war denn das Apostel-Collegium, das von dem Herrn selbst gestiftete, ursprünglich alleinige Organ der christlichen Gemeinschaft. Aus diesem Einen Organ entwickelten sich sodann im Verlauf der Zeit, aus Anlass fühlbar gewordener Bedürfnisse, nach und nach andere, beziehungsweise selbständige Organe, auf welche sodann Verrichtungen, die anfangs den Aposteln zukamen, übergingen, sodass das Ganze

nach einiger Zeit viel reicher in sich gegliedert da stand (1). Was aber insbesondere den Gesammtverband der Kirche betrifft, so müssen wir uns, wie Niedner gegen Rothe mit Recht bemerkt (Kirchen Gesch. 152, Anm. 1), vor dem Irrthum hüten, „dass einheitliches Handeln kein Ersatz sei für einheitliche Formen.“ So lange die Apostel das Ganze leiteten, war allerdings nicht ein sächlicher Verband, in gewissen Aemtern und Stellen, Einrichtungen und Formen bestehend, wohl aber ein lebendiger und persönlicher, aber darum nicht unwirklicher und zukünftiger Einheitspunkt und Zusammenhalt für die einzelnen Gemeinden vorhanden; und später wurde nur das bisher in persönlichem Ansehen und Wirken Vorhandengewesene in einer Institution fixirt und als sächlicher Verband festgehalten. Auch hier sehen wir das Gesetz walten, dass erst von innen heraus das Aeussere sich erzeugt und bildet.

Haben wir bisher unser Augenmerk nur auf die eine, die specifisch christliche Seite der Gemeindeverfassung gerichtet, so dürfen wir darum doch die andere Seite nicht vergessen. Wir müssen die Thatsache festhalten, dass die Christengemeinden der Gläubigen aus den Juden, als Gesellschaften, nicht ein völlig selbständiges Dasein hatten, vielmehr sich an die *jüdisch-theokratische Gemeinschaft* anlehnten (vergl. Rothe, S. 142 ff., 280 f.). Die Gläubigen lebten im Schooss der letzteren, und waren ursprünglich in gesellschaftlicher Hinsicht weiter nichts, als ein, innerhalb des Volks Gottes bestehender, engerer Verein von gleichgesinnten Israëliten, die in Jesu von Nazareth den Messias sahen und verehrten. Ungeachtet sie unter sich zunächst innerlich, dann auch äusserlich, als Verein näher verbunden waren, blieben sie doch, nach wie vor, Mitglieder der staatlich-religiösen Volksgemeinde Israëls. Sie waren nur gleichsam eine Parthei, eine Secte (αἵρεσις XXIV. 5; XXVIII. 22) innerhalb der allgemeinen und gegen allerlei Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit duldsamen Gemeinschaft Israëls, mit der sie in äusserem und innerem Lebenszusammen-

(1) Vergl. Löhe, a. a. O. S. 14: «Aus dem Apostolate sind nachweisbar die andern Aemter, wie Zweige aus einem Stamme, herausgewachsen.» S. 87: «Aus dem Presbyterate der Apostel, welche, wie die ersten Presbyter, so die ersten Armenpfleger der Gemeinde waren, zweigt sich die Diaconie ab.»

hang zu bleiben gedachten; denn wie sie überzeugt waren, dass Israël das Volk Gottes und seine theokratische Verfassung eine göttliche Einsetzung sei, so konnten sie auch auf den Gedanken nicht kommen, sich von dieser loszusagen, sondern musste ihnen das als Sünde und Abfall von Gott erscheinen. — Allerdings stellt sich uns, von dem Standpunkt der späteren Zeit aus, die Sache ganz anders dar, als auf dem Standpunkt der ersten Gläubigen. Wir sehen in der engeren Verbindung der Gläubigen unter einander, wie sie einmüthig unter sich zusammenhalten, das eigenthümlich Christliche, das geschichtlich Bedeutende und Neue, den eigentlichen Kern; hingegen in ihrem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Theokratie, die Schale, die über kurz oder lang durchbrochen und abgelöst werden musste. Ihre Verbindung unter einander mit den nach und nach durch innere Bildungskraft aus Anlass der Bedürfnisse hervorwachsenden Organen, Formen, Aemtern und Ordnungen erkennen wir als den Keim der werdenden christlichen Kirche. So sehen wir's an aus der Ferne, oder, wenn man so will, von einer Höhe aus, welche die Uebersicht über das Ganze gewährt. Hingegen jene Christen selbst, aus unmittelbarer Nähe die Sache erblickend und selbst betheiligt, hielten die Verbindung mit der alten Theokratie für die Hauptsache, für das Heiligste, für das Bleibende und Zukunftsvolle; ihre nähere Verbindung unter einander aber nur für etwas Vergängliches, für einen bloss vorläufigen Zwischenzustand, für ein Mittel zu dem Zweck, als welcher ihnen zunächst der Uebergang des ganzen Volks Israël in die neue Theokratie des Messias Jesus erschien. Erst die Spannung, die Feindseligkeit, welche inmitten der alten Theokratie und des israëlitischen Volks gegen sie immer stärker hervortrat, liess die Sache anders ansehen, und führte dazu, dass man die Auflösung dieses Verhältnisses zu der theokratischen Volksgemeinschaft anfangs nur als möglich, dann als wünschenswerth, endlich als nothwendig betrachten lernte, wodurch die Gemüther auf das Eintreten des wirklichen Bruchs mit dem Judenthum vorbereitet wurden. Diese Schritte auf dem Boden der gesellschaftlichen Stellung der christlichen Kirche gingen Hand in Hand mit der Ausbildung des eigenthümlich christlichen Bewusstseins und dem Sieg desselben über das jüdische Element in der christlichen Frömmigkeit.

C. *Das häusliche und gesellige Leben der Judenchristen, nebst ihrem Verhältniss zu Nichtchristen.*

Dieser Gegenstand ist ein solcher, bei dem es leichter ist zu fragen, als zu antworten, und wo wir, um den trüglichen Gewinn einer erfundenen und gemachten Geschichte, d. h. der Fabel, zu meiden, uns eben an den wenigen Thatsachen genügen lassen müssen, welche vorhanden sind. Von dem häuslichen Leben der Gläubigen aus den Juden sind wir um so weniger im Stand, hier noch etwas Neues zu sagen, als wir in den zwei vorhergegangenen Abschnitten schon einige Thatsachen, das häusliche Leben betreffend, vorweg zu nehmen veranlasst waren. Wir haben gesehen, dass eben in dem zurückgezogenen Stillleben der Gläubigen, in ihrem brüderlichen Verein, die Keime sowohl eines neuen, eigenthümlich christlichen Gottesdienstes, als der künftigen Gesellschaftsordnung und Kirchenverfassung verborgen waren, und unter dem Schutz dieser Verborgenheit sich allmählig entwickelt haben. Aus diesem Umstand ergibt sich zugleich, dass wir das häusliche und gesellige Leben der Gläubigen, weil es von Anfang mit dem frommen Gemeinschaftsleben eins war, als ein gehobenes und geweihtes zu betrachten haben. Der freundschaftliche Umgang der Gläubigen unter einander, als solcher, die eigentlich einander angehören (οἱ ἴδιοι Ap. Gesch. IV. 23 ἀδελφοὶ) wurde durch die κοινωνία (II. 42), d. h. durch die innere Geistes- und Glaubensgemeinschaft ein innigerer, die gegenseitige Anschliessung eine vollständigere; denn es ist so, wie der edle Vinet sagt: „Die Vertraulichkeit des gegenseitigen Verhältnisses steigt und fällt mit dem Ernst der Gedanken, mit der Tiefe der Gefühle, mit der Wichtigkeit der Interessen. Nur im Kreise der frivolen und der rein materiellen Denkungsart bleibt die Seele sorgfältig verschlossen und es herrscht Zurückhaltung. Innigkeit und Hingebung findet man nur auf dem Gebiete des Immateriellen. Der Gedanke des Unendlichen ist das innigste der Bande, und zwei Seelen durchdringen sich gegenseitig und verschmelzen zu *einer* nur in Gott" (Ueber d. Darlegung der relig. Ueberzeugungen u. s. w. Deutsche Ausg. 1845, S. 22). Um Beispiele anzuführen, so sehen wir schon die Mahl-

zeiten der Gläubigen dadurch geheiligt und geweiht, dass das „Brodbrechen" zugleich ein Brudermahl und ein Mahl des Herrn war. Daher entsprang denn auch die lautere „Freudigkeit und Herzenseinfalt," mit der sie die Nahrung genossen (II. 26). Sodann stossen wir auf eine Thatsache, aus der wir den Schluss ziehen können auf ein freundschaftliches Verhältniss, das zwischen Herren und Dienstboten bei der Gemeinde statt fand. Als nämlich Petrus, durch den Engel aus dem Gefängniss befreit, an der Thüre eines befreundeten Hauses anklopfte, kam eine Magd, Namens Rhode, um zu hören, wer da sei; und als diese die Stimme des Petrus erkannte, öffnete sie vor lauter Freude die Thüre nicht, sondern lief eilig hinein und verkündete, Petrus stehe vor der Thür (Ap. Gesch. XII. 13 ff.). Die Herzensfreude dieser Person, in der sie das Nächstliegende, nämlich die Thüre zu öffnen, vergisst, erlaubt uns zu vermuthen, dass solche dienstbare Personen, wenn sie gläubig waren, von ihren Herrschaften und den übrigen Gemeindegliedern auf einem gleichen Fuss behandelt wurden; dass also durch den Geist der Brüderlichkeit und Gleichheit die äusserliche Unterordnung ausgeglichen wurde; ein Umstand, den wir, vermöge der κοινωνία, zum voraus erwarten dürfen, und dem zugleich die freiwillige Ausgleichung des Gegensatzes zwischen arm und reich entspricht, welche innerhalb der Gemeinde durch die theilnehmende und dienende Liebe zu stande kam (II. 44 f., IV. 32 ff.). Es lässt sich allerdings aus einigen Stellen, wie Gal. II. 10 u. dgl. schliessen, dass die Mehrzahl der Gläubigen in Jerusalem und wohl auch in andern Orten, unbemittelte Leute waren. Um so mehr hat es dann zu bedeuten, wenn dennoch keiner unter ihnen Mangel litt, οὐδὲν ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς IV. 34. Weiter lässt sich der Stand des geselligen Lebens der Christen unter einander nicht wohl beschreiben. Wichtig ist aber noch, zu erörtern, wie es sich mit dem *Umgang der Gläubigen mit Nichtchristen*, d. h. hier mit ungläubigen *Juden*, verhielt.

Die Apostel-Geschichte erzählt an mehreren Orten, dass hauptsächlich durch die von den Aposteln verrichteten Wunder und Zeichen über alle Seelen Furcht gekommen sei (II. 43, cf. V. 11). Indessen wird die Art und Weise und die Folge dieses Eindrucks in verschiedener Weise geschildert. Das eine mal nämlich nähert sich das Volk den Aposteln, sammelt sich neugierig und be-

wundernd um sie; ein ander mal hält sich das Volk, wiewohl eben aus Achtung und Verehrung, in einer gewissen ehrfurchtsvollen Entfernung von ihnen (vgl. III. 10 f. mit V. 11 ff. besonders 13) (1). Die beiden Berichte schliessen sich übrigens nicht aus. Im Gegentheil lässt sich wohl denken, dass, je nach Umständen, bald das Eine, bald das Andere stattfinden mochte. Hieher gehört noch die Stelle, wo der Hauptmann der Tempelwache, der die Apostel vor das Synedrium führen sollte, sie nicht mit Gewalt, sondern in Gutem, aus dem Tempelvorhof abführt, weil er sammt seiner Schaar sich vor dem Volke fürchten musste, indem sie hätten können gesteinigt werden, wenn sie den Aposteln zu nahe getreten wären (V. 26). In allen diesen Stellen ist aber nur von den Aposteln die Rede, und zwar von dem Eindruck, den ihre Thaten auf das Volk machten, und von dem Benehmen der Einwohnerschaft Jerusalems gegen sie; diese ihrerseits lehrten und ermahnten das Volk und thaten wohl, indem sie Viele heilten (siehe II. 14 ff., 40; III. 12 ff.; V. 20 f., und sodann II. 2 ff.; V. 15 f.).

Auf *alle Gläubigen* aber bezieht sich die Aeusserung (Ap. Gesch. II. 47): „Sie standen in Gunst bei dem ganzen Volk." Baur beanstandet die geschichtliche Wahrheit dieser Schilderung, weil sie mit der nicht lange nachher ausgebro-

(1) Bei der letzteren Stelle müssen wir die abenteuerliche, wiewohl für allein richtig ausgegebene Erklärung Baur's abweisen, wonach οἱ λοιποὶ auch alle Christen, ausser den Aposteln, begreifen soll, sodass auch diese, von ehrfurchtsvoller Scheu bewogen, sich in einer gewissen Entfernung von den Aposteln gehalten hätten (Paulus, S. 22, nebst Anm.). Diese Auffassung ist nur möglich, wenn man πάντες (Vs. 12) ausschliesslich auf die Apostel bezieht, was jedoch weder nothwendig ist, noch durch den Zusammenhang wahrscheinlich gemacht wird. Im Gegentheil ist es weit natürlicher, nach dem einfachen Laut der Worte πάντες auf alle Christen mit Einschluss der Apostel zu beziehen, und dagegen οἱ λοιποὶ (Vs. 13), so gut als λαὸς in dem parallelen Versglied von den Nichtchristen unter den Israëliten zu verstehen. Es lässt sich mit der in der Apostel-Geschichte sonst geschilderten Einmüthigkeit und dem brüderlichen Zusammenhalten der Christen nicht vereinigen, dass zwischen den Aposteln und der übrigen Gemeinde eine solche Kluft sollte bestanden haben, wie die Baur'sche Erklärung sie voraussetzt. Aus dem letzteren Grund und im Hinblick auf Stellen, wie II. 42, 44, 46, hat auch Zeller neuestens sich gegen die Erklärung Baur's und für die gewöhnliche Auslegung entschieden (Theol. Jahrb. 1849, I. 58, Anm. 1.)

chenen Verfolgung der Christen durchaus nicht zusammenstimme, und folgert daraus, dass diese Auffassung des Verhältnisses der Gemeinde zum ganzen Volk nur der verschönernden Sage angehören könne (Paulus, S. 30). Allein einmal ist dabei vorausgesetzt, was für die Folgerung von Gewicht ist, dass jene Verfolgung mit dem Tode des Stephanus auf den Zeitpunkt so schnell gefolgt sei, auf den sich obige Schilderung bezieht, während die sieben ersten Capitel der Apostel-Geschichte keine genaueren chronologischen Bestimmungen bieten und doch den Zeitraum eines Jahrzehents (von dem ersten Pfingstfest, 30. n. Chr., bis zum Märtyrertod des Stephanus, 39. oder 40 n. Chr.) umfassen, wonach recht wohl denkbar ist, dass zwischen der Zeit der Gunst bei dem Volk und dem Tode des Stephanus mehrere Jahre in der Mitte lagen, und in ein paar Jahren kann sich bekanntlich viel ändern. Aber auch angenommen, jene Schilderung und die Verfolgung sind zeitlich unmittelbar zusammen zu rücken, so ist ja bei der Volksgunst ein rascher Wechsel nichts so Unwahrscheinliches; ein Punkt, in welchem uns das Jahr 1848 um viele Erfahrungen reicher gemacht hat. Wir haben also keinen Grund, die geschichtliche Treue jenes Zuges anzufechten, den uns die Apostel-Geschichte überliefert hat, und wonach die Christengemeinde anfänglich bei dem ganzen Volke sehr wohl gelitten war; eine Sache, die, auch für sich betrachtet, um so weniger unwahrscheinlich ist, da, wie wir gesehen haben, die Gläubigen sich an die theokratischen Institutionen mit aller Liebe und Verehrung anschlossen, während das Unterscheidende und Neue in ihrem Glauben, Gottesdienst und Leben noch nicht öffentlich zur Erscheinung kam.

Zu obiger Schilderung stimmt auch die Nachricht, dass die ersten Anfeindungen gegen die Apostel vornämlich von der Parthei der *Sadducäer* ausgegangen seien (IV. 1 ff.; V. 17 ff.). Wir sagen: „*vornämlich* von den Sadducäern;" denn, wiewohl in der ersten Stelle die Priester mit genannt sind und in der zweiten der Hohepriester, so erhellt doch aus dem Wortlaut beider Stellen und namentlich aus der am ersteren Ort beigefügten Motivirung: durch den Widerwillen gegen die Predigt von der Auferweckung Jesu, deutlich, dass der Verfasser die eigentliche Triebfeder des ganzen Verfahrens bei den Sädducäern findet, wogegen er theils stillschweigend zu verstehen gibt, dass die phari-

säische Parthei die Christengemeinde anfangs gewähren liess, theils durch die Erzählung von dem Auftreten des Rabbi Gamaliël im Synedrium (V. 34 ff.) auf die mildere Gesinnung der Pharisäer ausdrücklich aufmerksam macht, und endlich (XV. 5) sogar Gläubige aus der Secte der Pharisäer erwähnt. Allerdings erklärt Baur eben diesen Gegensatz zwischen der sadducäischen und pharisäischen Parthei in Betreff der Denkungsart und des Verfahrens gegen die Jünger Jesu, für ungeschichtlich; aber aus was für einem Grunde! — Weil der Gedanke allzu nahe liege, dass die Lehrvorträge der Apostel mit ihrem Zeugniss von der Auferstehung Jesu keine entschiedeneren Gegner haben finden können, als die Sadducäer, die bekannten Leugner der Lehre von der Auferstehung, und namentlich habe die Bemerkung IV. 2 ganz das Aussehen einer apriorischen Combination (Paulus, S. 34). Gewiss eine höchst überzeugende Art von Kritik, wenn etwas bloss darum, weil es, vermöge der sonst geschichtlich bekannten Verhältnisse, an und für sich schon nicht bloss als möglich, sondern sogar als wahrscheinlich sich ergibt, nicht als wirklich und geschichtlich anerkannt werden soll; während man, wenn eine überlieferte Angabe auf den ersten Blick sich nicht vollkommen mit anderweitig bekannten Thatsachen reimen lässt, flugs bei der Hand ist, einen Widerspruch zwischen den Berichten zu behaupten, und jene Angabe als ungeschichtlich zu verwerfen! Den letzteren Weg schlägt Baur unmittelbar nach seiner obigen Bemerkung ein, indem er die Unwahrscheinlichkeit des Umstandes, dass Gamaliël den ihm beigelegten Rath der Mässigung und des ruhigen Zusehens wirklich sollte gegeben haben (V. 34 ff.), daraus erweisen will, dass ja eben um jene Zeit der heftigste Verfolger der Christengemeinde, Saulus, in der Schule Gamaliël's; nach dessen Grundsätzen gebildet worden sei (a. a. O. 35). Nun, der Schüler ist nicht der Lehrer, und so kommt es hie und da vor, dass ein Schüler weiter geht und anders verfährt als sein Lehrer. Ueberdies ist recht wohl möglich, dass, nachdem einmal Stephanus eine Opposition gegen den Tempel und das Gesetz begonnen hatte, auch ein Gamaliël aus seiner früheren, abwartenden Stellung heraustrat und sich gegen die Christengemeinde erklärte, indem es ihm scheinen konnte, die Christen selbst haben jetzt eine andere Richtung genommen. Wir können uns also nicht entschliessen, Baur's Vorgang zu folgen, wenn er aus dem ange-

gebenen Grunde meint, man werde auch die Person Gamaliël's in Hinsicht des ihm zugeschriebenen Rathes, fallen lassen müssen. Um aber auf die *Sadducäer* zurück zu kommen, so müssen wir der von Baur auf eigene Weise geltend gemachten Wahrscheinlichkeit gegenüber, dass die Sadducäer Gegner der Apostel gewesen seien, ein Gewicht in die andere Wagschale legen. Wenn man vom Leben Jesu ausging und von der Stellung, die Jesus selbst, den verschiedenen Religionspartheien seines Volkes gegenüber, behauptete und welche diese im Verhältniss zu Ihm einnahmen, so musste man vielmehr erwarten, dass auch gegen die Apostel und Jünger, wie einst gegen den Herrn selbst, die Sadducäer eine mehr ignorirende Stellung beobachten, die Pharisäer aber lebhafte Einsprache erheben und leidenschaftlichen Widerstand gegen sie leisten würden. Denn gegen die Letzteren hatte sich Jesus hauptsächlich gewendet, indem Er ihre Richtung, ihre Satzungen bekämpfte, und sie waren es auch, die in den feindseligsten und beharrlichsten Gegensatz gegen Ihn traten, während auf der andern Seite Jesus die Sadducäer nur selten berücksichtigt hat und weniger in feindliche Berührung mit ihnen gekommen ist (vergl. Neander, Leben Jesu, S. 444, Anm. 1). Wenn nun die Apostel-Geschichte umgekehrt berichtet, dass im Anfang eben die Sadducäer als eifrige Gegner der Apostel aufgetreten seien, während die Pharisäer eine mehr ruhig beobachtende, neutrale Stellung einnahmen, so sind wir zur Erklärung dieses Berichtes von dem Gebiet der blossen Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten auf das Feld der Wirklichkeit gewiesen, und da lässt sich in der That nichts Haltbares dagegen aufbringen, dass gerade die Sadducäer als erbitterte Gegner — nicht der Christen, denn von den Gläubigen überhaupt sagt die Apostel-Geschichte hier kein Wort, sondern — der *Apostel* aufgetreten seien, deren Beruf wesentlich in dem Zeugniss von der Auferstehung Jesu bestand (I. 22; IV. 33). Merkwürdig ist hingegen, dass die Verfolgung, als die pharisäische Parthei sich später entschieden daran betheiligte, sich auf die ganze Gemeinde erstreckte, während auf der andern Seite die Pharisäer als die populärere Parthei zugleich das israëlitische Volk zum Hass gegen die Christen zu reizen wussten (cf. Ap. Gesch. VI. 12; 1 Thess. II. 14 ff.). Uebrigens finden wir selbst hier noch eine Spur von der nicht ganz erloschenen Gunst und Liebe des Volkes gegen die Christen in dem

Umstand, dass den Stephanus „gottesfürchtige Männer bestatteten und eine grosse Klage über ihn anstellten" (VIII. 2), sofern nämlich unter ἄνδρες εὐλαβεῖς, zum Unterschied von πιστεύοντες, μαθηταὶ, ἀδελφοὶ u. dgl., ebenso wie II. 5 Juden zu verstehen sind. Wir glauben nach dem Bisherigen annehmen zu dürfen, dass zwischen den gläubigen Israëliten und dem übrigen Volk von Anfang an und vielleicht ein Jahrzehent lang in der Regel ein vielfacher, freundschaftlicher Umgang und Verkehr stattgefunden hat, indem die Anfeindungen der Sadducäischen und Priesterparthei gegen die Apostel das Verhältniss im Ganzen nicht zu trüben vermochten. Aber auch die um das Jahr 39 oder 40 ausgebrochene Verfolgung gegen die Christengemeinde, welche von den Pharisäern ausgegangen zu sein scheint, hat den Frieden gewiss nur vorübergehend gestört, indem wir, ungeachtet nach dem Tod des Stephanus die Brüder, mit Ausnahme der Apostel, sich aus Jerusalem geflüchtet hatten, doch bald darauf (IX. 26 ff.) wieder Jünger in Jerusalem antreffen, und (Vs. 31) vernehmen, dass die Gemeinde in ganz Judäa, Galiläa und Samaria Friede hatte. Freilich, wenn Herodes Agrippa I., aus Anlass der Hinrichtung des Apostels Jacobus, die Entdeckung macht, dass das den Juden wohlgefällig sei (XII. 3), so setzt dies voraus, dass es im Volk immer Viele gab, welche gegen die Christen feindselig gesinnt waren, wonach anzunehmen ist, dass auch diese ihrerseits im Umgang mit andern Israëliten zurückhaltender müssen geworden sein. Dennoch stand in noch späterer Zeit, nicht lange vor dem jüdischen Krieg, das Haupt der Christengemeinde zu Jerusalem, Jacobus, der Bruder des Herrn, nach dem Zeugniss des Hegesippus, in so ungetheilter Achtung und Verehrung bei dem ganzen Volk, dass ihm der Beiname: „der Gerechte" gegeben wurde, und dass die Juden, namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten, ihn als einen der ihrigen behandelten und sogar erwarteten, die auswärtigen Festgäste werden seinem Zeugniss bereitwillig Glauben schenken (Eusebius II., 23). Nehmen wir dazu noch den Umstand, dass Josephus in seinen Schriften die Christen nie nennt, was seinen Grund nur darin haben kann, dass er sie für Juden hält, so lässt sich wohl mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass im Lauf des apostolischen Zeitalters bis gegen die Zerstörung Jerusalems hin, mit Ausnahme weniger Ereignisse, im Ganzen ein friedliches

und einträchtiges Verhältniss und ungehinderter Verkehr zwischen den Judenchristen in Palästina und ihren ungläubigen Volksgenossen stattgefunden habe.

Um aber auch über den Stand des *Selbstbewustseins der Christen* und das Verhältniss, in welches sie sich ihrerseits zu den Juden setzten, uns zu unterrichten, müssen wir uns an das schon oben Gesagte erinnern. Sie wollten damit, dass sie an Jesum als den Christ glaubten, aus dem Volk Israël als dem heiligen Eigenthumsvolk Gottes, dem die Verheissungen gegeben sind, und aus der theokratischen Gemeinschaft des Volks nicht ausscheiden. Zwar waren sie sich bewusst, gerettet zu sein „aus diesem verkehrten Geschlecht" (Ap. Gesch. II. 40), d. h. zum Heil ihrer Seelen und zum Glück ihres Lebens aus der Gemeinschaft der Bösen und Sünder heraus gerissen zu sein, darum aber doch Mitglieder des jüdischen Volks zu bleiben, dem die Verheissungen geschenkt sind (II. 39; III. 25). Es ist gewiss nicht ohne Bedeutung, dass die Aeltesten zu Jerusalem die Tausende von Gläubigen den Juden noch beizählen: πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων (XXI. 20), während die gläubigen Heiden, nach dem Ausdruck desselben Jacobus, der in der letzteren Stelle mitspricht, durch die Bekehrung sich von den Heiden getrennt und Gott zugewendet haben: τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν (XV. 19). Sie waren entschlossen, in dem durch Gottes Gnade wiederaufgerichteten Zelt Davids (XV. 16) zu bleiben, und hofften nur, dass bald ganz Israël, das ja schon in der Erkenntniss und Gemeinschaft des wahren Gottes stand, sich zu Dem bekehren und an Den glauben werde, welchen Gott als seinen Knecht und Gesalbten zum Heil Aller aufgestellt habe. Dies drückt Niedner in seiner eigenthümlichen Weise so aus: „Der Religionsstandpunkt der unmittelbaren Palästinischen Apostel schloss den auch in der That nie aufgegebenen Zweck in sich, eine allgemeine Christus-messianische Judenkirche herzustellen" (Kirchen-Gesch. S. 141).

Zwar fühlten sich, der Natur der Sache nach, die Gläubigen unter den Hebräern den Gläubigen unter ihren Volksgenossen näher verwandt und enger verbunden, als den Ungläubigen im Volk. Jene waren für sie die ἴδιοι, ihre Angehörigen (Ap. Gesch. IV. 23); die Gläubigen waren unter einander „Brüder" (I. 15 f.; IX. 30; XI. 1; XII. 17 u. s. f.). Allein diese engere, vertraulichere

Verbindung der Gläubigen unter einander schloss einen friedlichen Umgang mit solchen Juden keineswegs aus, die an Jesum nicht glaubten, die man aber doch als Glieder *eines* Volks, als Genossen der gleichen Theokratie, ja, als künftige Miterben an demselben messianischen Heil ansah. Freilich blieb das Verhältniss nicht immer das gleiche. Es gestaltete sich nach und nach wesentlich anders, indem die innere Fortentwickelung des christlichen Bewusstseins in den Gläubigen mit äusseren Verhältnissen zusammenwirkte. Als solche äussere Verhältnisse haben wir namentlich die Spannung, die Unduldsamkeit und zelotische Anfeindung, welche sich am Ende der apostolischen Periode von Seiten der Juden gegen die Gläubigen in Palästina regte und, nach dem Hebräerbrief zu schliessen, sich immer mehr steigerte, zu betrachten (in Beziehung auf den Hebräerbrief, vergl. Bleek I. 58 ff.). Die innere Entwickelung des christlichen Bewusstseins selbst aber bereitete die gesellige Trennung der gläubigen Israëliten von ihren übrigen Volksgenossen vor, sofern die Gläubigen (vergl. Rothe, S. 283), im Gegensatz gegen das Israël, das seinen Messias verwarf, sich selbst als das heilige Volk, das Volk des Eigenthums (1 Petr. II. 9), als das wahre Israël betrachten lernte.

II. CAPITEL.

Die Heidenchristen und die gemischten Gemeinden.

Schon die Ueberschrift dieses Capitels will als eine Einsprache gegen die Vorstellung betrachtet sein, als ob in der apostolischen Periode, den rein judenchristlichen Gemeinden gegenüber, rein Heidenchristliche als eine Masse für sich bestanden hätten. Die urkundlichen Zeugnisse lassen uns vielmehr erkennen, dass in den Ländern ausserhalb Palästina's in der Regel nur *gemischte* Gemeinden sich gebildet haben, sodass Christenvereine, die ausschliesslich nur aus bekehrten Heiden bestanden hätten, in der ersten Zeit nur als Ausnahmen zu betrachten sind. Es war eine Verschmelzung der verschiedenen Bestandtheile, jedoch meist mit einem gewissen Vorherrschen des heidenchristlichen Elements, während wir in Palästina rein judenchristliche Gemeinden als Regel uns zu den-

ken haben. Um übrigens bei den ersten Anfängen und kleinsten Keimen des Heidenchristenthums anzuheben, müssen wir auf die Gemeinde zu Jerusalem zurückgehen; denn diese war die Muttergemeinde, nicht nur des Judenchristenthums, sondern der ganzen Christenheit.

Das Gesetz der Stetigkeit und Allmähligkeit, welches die Geschichte und alles Werden beherrscht, bringt es mit sich, dass alles Neue, Selbständige, Bedeutende, was in der Geschichte hervortritt, innerhalb des Bestehenden angebahnt und vorbereitet werden muss. Immer ist das Grösste in der Geschichte auf die stillste und unscheinbarste Art vorbereitet worden. Dieses Gesetz hat auch über dem Werden der Heidenkirche gewaltet; und je mehr Auffallendes, sogar Anstössiges für die Juden in der Einverleibung der Heiden in das Reich Gottes und die Gemeinde des Messias liegen musste, desto sanfter und allmähliger war der Gang, in welchem Gott durch allerlei andeutende und vorbereitende Schritte das Auftreten und Wirken des Paulus als eines Apostels der Heiden angebahnt hat. In den fünf ersten Capiteln der Apostel-Geschichte sehen wir über den engen Kreis des Judenchristenthums noch in keiner Weise hinaus. Die Gemeinde zu Jerusalem besteht, dem Ansehen nach, ausschliesslich aus bekehrten Hebräern, und kein Ereigniss führt in dieser Hinsicht einen Schritt weiter. Dagegen bringen die folgenden Capitel (VI.—XII.), nach deren Schluss der eigentlich paulinische Theil des Buchs beginnt, gleich von Anfang an eine Thatsache um die andere, welche wir als vorläufige Schritte, mit Hess (a. a. O. I. 170) zu reden, als Vorarbeiten zu betrachten haben zu dem Zweck, die Christengemeinde über die anfängliche Beschränkung auf Hebräer hinaus zu heben. Wir wollen damit nicht sagen, dass der Geschichtschreiber selbst, oder die Verfasser der Aufzeichnungen, welche er etwa benützt und in seine Erzählung verwoben hat, die bezeichneten Thatsachen absichtlich in dieses Licht stelle und den angedeuteten Zusammenhang als pragmatischer Geschichtschreiber bewusst verfolge. Wohl aber scheint es uns, dass die Thatsachen an sich und nach der göttlichen Leitung der Geschichte selbst solche Bedeutung und Abzweckung haben.

Die einzelnen Thatsachen, die wir meinen, sind erstens, das Vorhandensein von Hellenisten in der Gemeinde von Jerusalem; zweitens, die Predigt des

Evangeliums durch zersprengte Hellenisten, und zwar nicht bloss vor Juden, sondern auch, *a*, vor Samaritern, *b*, vor Proselyten des Thors, *c*, vor Heiden; drittens, die Bekehrung des Cornelius durch den Apostel Petrus.

Erstens. Die Apostel-Geschichte erzählt, dass zu einer Zeit, wo die Zahl der Jünger sich stark mehrte, „ein Murren entstand von Seiten der *Hellenisten*, wider die Hebräer, weil ihre Wittwen bei dem täglichen Dienst übersehen wurden" (VI. 1). Dies ist der erste Gegensatz innerhalb der Urgemeinde, welchen die Apostel-Geschichte meldet; ein Gegensatz zwischen palästinischen und ausländischen Mitgliedern. Beide Klassen waren Juden. Sie unterschieden sich nur dadurch, dass die inländischen, eingeborenen Juden, welche die aramäische Landessprache gebrauchten, vermöge ihrer Erziehung und Sitte, das Jüdische reiner und strenger bewahrten, während die Andern, vermöge ihres Aufenthalts in andern Ländern oder ihrer Abkunft von ausländischen Juden, vermöge ihrer Erziehung und Sitte und des Gebrauchs der griechischen Sprache, hellenisches Wesen an sich hatten und leicht Ausländisches dem Jüdischen beimischten, auch von jüdischen Vorurtheilen und Engherzigkeit freier waren (siehe Wieseler, Apostol. Chronol. 138, Anm. 2). Dass nun die Spannung zwischen den eingeborenen und den hellenistischen Judenchristen, jener γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, nicht einzig bloss in der ungleichen Behandlung der hellenistischen Armen, sondern zugleich auch in einem Unterschied der beiderseitigen Denkungsart ihren Grund gehabt haben möge, ist eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung Baur's (Paulus S. 41). Wenigstens spricht dafür die Eigenthümlichkeit eines von den aus obiger Veranlassung aufgestellten sieben Männern, des Stephanus, der, vermöge seiner unzweifelhaft hellenistischen Abstammung, als Vertreter der hellenistischen Richtung betrachtet werden darf. Dieser Mann scheint, nach der gegen ihn erhobenen Anklage (VI. 11) und nach seiner Rede (C. VII), durch Erhebung über die Aeusserlichkeit des levitischen Gottesdienstes und durch die Erkenntniss, dass derselbe der im Christenthum gegebenen Anbetung im Geist weichen müsse, sich ausgezeichnet zu haben. Insofern hat Baur (De orationis habitae a Stephano consilio 1829, und Paulus I. 2), dem auch Neander darin folgt, den Stephanus mit Recht als den Vorgänger des Apostels Paulus aufgefasst. Er war das nicht bloss vermöge der in-

neren Verwandtschaft seiner Richtung mit derjenigen, welche später Paulus nahm, sondern auch insofern als sein Märtyrertod und die damit ausbrechende Verfolgung, wodurch die Christengemeinde überhaupt, und namentlich die beginnende freiere Entwickelung derselben, unterzugehen schien, vielmehr eben dazu beitragen musste, dass das Evangelium sich weiter ausbreitete und dass sowohl diese Ausbreitung, als der innere Gang der christlichen Sache, die gebrochene neue Bahn verfolgen musste. Dieser Gedanke liegt auch schon in den von Baur in obigem Programm angeführten Worten des Augustin: „Si sanctus Stephanus sic non orasset, ecclesia Paulum non haberet.“

Dass das Vorhandensein von Hellenisten mit ihrer eigenthümlichen, freieren Geistesrichtung in der Gemeinde zu Jerusalem vorbereitend war für die Ausbreitung des Glaubens unter Heiden, das ergibt sich,

Zweitens, durch die ferneren Thatsachen. Wegen der Verfolgung, deren Anlass und Opfer Stephanus war, flüchteten die Gläubigen aus Jerusalem und verkündigten in ihrer Zerstreuung das Wort, und zwar die Meisten nur unter Juden. Zersprengte Hellenisten aber trugen das Evangelium über die Grenzen des eigentlichen Judenthums hinaus und predigten es vor Samaritern, Proselyten und selbst Heiden mit Erfolg.

a. Es war einer von den Sieben, Philippus, der nach Samaria kam und Christum dort predigte, sodass Viele gläubig wurden und getauft werden konnten (VIII. 5 ff.) (1). Die Samariter hatten zwar das mosaische Gesetz, waren Verehrer Jehova's und hatten die Beschneidung; aber sie erkannten kein Buch des Alten Testaments, ausser dem Pentateuch, als heilig an. Ueberdies waren sie ein Mischvolk, und galten den strengen Juden als unrein und nicht viel besser denn die Heiden.

(1) Mit Recht bemerkt, im Hinblick auf Ap. Gesch. VIII. 5 und 25, Löhe, in den Aphorismen, S. 32: « Also haben die ersten Gläubigen aus den Juden, sammt den Aposteln, an den Samaritern kein Grauen, wie vor den Heiden, gehabt, sondern sich in diesem Stück von andern Juden völlig unterschieden. — Der welcher von dem barmherzigen und von dem dankbaren Samariter so gerne während seiner heiligen Lebenstage erzählt hatte, mag in diesem Stücke die Herzen seiner Jünger schon frühzeitig überwunden und seinem Herzen ähnlich gemacht haben.»

b. Derselbe Philippus wurde durch besondere Führung das Werkzeug der Bekehrung des ersten *Proselyten* in der Person des Kämmerers aus Aethiopiën (VIII. 26 ff.). Ein Engel des Herrn weist ihn auf die Strasse, die von Jerusalem nach Gaza führt, und als er da den Reisenden zu Wagen des Weges fahren sieht, so heisst ihn der Geist hingehen und sich dem Wagen beigesellen. Nun gibt ein Wort das andere, und das Ende ist, dass der Fremdling auf seinen eigenen Wunsch getauft wird. Zwar hat man schon vermuthet, dieser Hofbeamte der Königin zu Meroë könnte ein Proselyt der Gerechtigkeit, d. h. durch Beschneidung ganz und gar dem Judenthum einverleibt gewesen sein. Allein kein Umstand empfiehlt jene Annahme, während alle Züge in der Erzählung bei der gewöhnlichen Ansicht, dass der Mann nur ein Proselyt des Thors gewesen sei, ihre volle Würdigung finden. Folgen wir dieser Ansicht als der wahrscheinlichsten, so war der Αἰθίοψ εὐνοῦχος zwar ein Mann von religiösem Drang und Wissbegierde, voll Verehrung für den wahren Gott, der die Reise gemacht hatte, um im Tempel zu Jerusalem anzubeten, ein Mann, der die heiligen Bücher Israëls kannte und mit Begierde las; aber er war doch noch ein Unbeschnittener, ein Heide, ein Unreiner. Demungeachtet hat Philippus auf Anregen des Geistes sich ihm genähert, Jesum als den „Knecht Gottes" ihm gepredigt, und, da er einen empfänglichen Hörer in ihm fand, getauft. Eusebius führt (in seiner Kirchen-Gesch., II. 1) den Kämmerer aus Meroë als den ersten zum Christenthum bekehrten Heiden auf.

c. Nun war der letzte Schritt nicht mehr gross. Während die Meisten von den durch die Verfolgung zersprengten, so weit sie auch in das Ausland kommen mochten, ausschliesslich nur den Juden das Wort des Evangeliums sagten, so fanden sich doch Einige unter ihnen, Männer aus Cypern und Cyrene, welche in Antiochia, wohin sie gekommen waren, auch mit Hellenen (Heiden) redeten, indem sie das Evangelium von dem Herrn Jesu verkündigten (Ap. Gesch. XI. 20). Dass nämlich hier Ἕλληνας zu lesen sei, und nicht nach der gewöhnlichen, überdies durch die meisten, kritischen Urkunden bezeugten Lesart Ἑλληνιστὰς, darüber sind die bedeutendsten Kritiker, wie Bengel, Griesbach, Lachmann, de Wette einig. Die Lesart Ἕλληνας als die unzweifelhaft richtige vorausgesetzt, so können nur unbeschnittene Heiden gemeint sein. Möglich,

dass der grössere Theil unter diesen schon Proselyten des Thors waren, indess war dies nur ein ganz freies Verhältniss, und so mögen ebenso gut solche darunter gewesen sein, die noch nie eine Synagoge besucht hatten; und wenn das Evangelium dann auch solchen gepredigt wurde, so war schon der letzte Schritt geschehen. Bei dieser Thatsache nun ist auch die chronologische Frage von Bedeutung: Ist diese Verkündigung Christi vor Griechen, d. h. Unbeschnittenen in Antiochia früher, oder später vorgefallen als die Bekehrung des Cornelius durch den Apostel Petrus? — Die Apostel-Geschichte erzählt diese vor jener. Die Geschichte von Cornelius füllt das zehnte Capitel, und erst XI. 20, nachdem zuvor die Rechtfertigung des Petrus zu Jerusalem wegen seines Verfahrens mit Cornelius eingeschaltet ist, folgt die Nachricht von der Heidenpredigt zu Antiochia. Dem Vorgang der Apostel-Geschichte gemäss, haben nun die älteren Bearbeiter der apostolischen Geschichte, wie selbst noch der nachdenksame Hess, die Heidenpredigt durch Hellenisten der Bekehrung des Cornelius, als einen durch diese bedingten und erleichterten Act, erst folgen lassen. Indess wenn man die Sache selbst und den inneren Zusammenhang der Begebenheiten in's Auge fasst, so ist ganz deutlich, das der summarische Bericht XI. 19 ff. unmittelbar mit VIII. 4 cf. 1 zusammen zu nehmen ist. Denn in beiden Stellen ist von der Zersprengung der Gläubigen durch die Verfolgung, in welcher Stephanus fiel, die Rede, und zwar beidesmal so, dass eine missionirende Thätigkeit der Zerstreuten berichtet wird. Seitdem Gieseler (in der Abhdl. Ueber Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlins und Tzschirners Archiv für Kirchen-Gesch. IV. 2. 310) hierauf aufmerksam gemacht hat, sind ihm Baur (Progr. üb. Steph. S. 30), Schneckenburger (Zweck d. Ap. Gesch. 17 u. f.), Wieseler (a. a. O. 146) u. Andere gefolgt, und wir nehmen keinen Anstand, als den wirklichen Sachverhalt anzunehmen, dass die Verkündigung des Evangeliums durch Hellenisten vor Unbeschnittenen in Antiochia vor den Begebenheiten mit Cornelius stattgefunden habe, und nicht lange nach dem Tod des Stephanus, wiewohl der Verfasser der Apostel-Geschichte (worauf Schwanbek (Quellen d. Ap. Gesch. 1847, S. 51 ff.) aufmerksam gemacht hat) die Stelle XI. 19 auf VIII. 1 nicht zurückbezieht und vielleicht beide Nachrichten aus verschiedenen Quellen geschöpft hat.

Die Predigt von Jesu in Samaria vor Proselyten des Thors und vor Heiden

geschah somit durch Hellenisten, und diese drei Thatsachen gehören zusammen; sie bilden eine stetige, aufsteigende Reihe. Die Samariter waren durch Verehrung Jehova's, durch Heilighaltung der Bücher Mosis und des Gesetzes und durch Beschneidung Religionsverwandte der Juden, während sie allerdings nicht Alles annahmen, was die Juden, und als ein Mischvolk das jüdische Nationalgefühl gegen sich hatten. Proselyten des Thors, wie der Aethiopische Hofbeamte, standen durch Neigung zur israëlitischen Religion, durch Theilnahme am jüdischen Gottesdienst, durch Liebe zu den heiligen Büchern den Juden nahe. Indess war alles das nur Sache freier Neigung und Ueberzeugung, keineswegs durch irgend eine Verpflichtung fixirt. Solche Heiden endlich, die nicht einmal dem äusseren Kreis der Proselyten, welcher ohnedies ein fliessender war, beigezählt werden konnten, waren den Juden ganz und gar fremde, unreine Leute, *ἁμαρτολοί ἐξ ἐθνῶν*, wie selbst Paulus sagt (Gal. II. 15). Nun war durch göttliche Führung ein Schritt um den andern geschehen, um das Evangelium aus dem Bereich des eigentlichen, reinen, rechtgläubigen Judenthums, gleichsam durch mehrere Grenzgebiete hindurch, bis in's eigentliche Heidenland hinein zu tragen, und die Werkzeuge dazu waren grossentheils Hellenisten gewesen, d. h. Juden, welche durch Wohnort, Sprache und Bildung den Heiden näher standen und darum, wie Baur richtig sagt, zu „Vermittlern zwischen Judenthum und Heidenthum" berufen waren. Schrader zwar (Paulus V. 536 zu Ap. Gesch. XI. 20) findet es kaum glaublich, dass cyprische und cyrenäische Juden zuerst es gewesen sein sollten, welche den Heiden das Evangelium predigten. Er meint, die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Paulus und seines Geistes würde darunter leiden. Dies ist aber ebenso wenig der Fall, als die Ursprünglichkeit der Reformatoren darunter leidet, wenn man zugibt, dass es sogar schon einige Jahrhunderte vor ihrer Zeit Vorläufer der Reformation gegeben hat.

Nachdem bis dahin nur hellenistische Gemeindemitglieder das Evangelium auch Andern, als Hebräern, gepredigt hatten, so musste nun auch Einer von den Aposteln aus den Hebräern, und zwar

Drittens, der Apostel Petrus selbst das Werkzeug werden, einen Heiden, der allerdings Proselyte war, zu bekehren. Diese Begebenheit ist Apostel-Geschichte X. mit grosser Umständlichkeit erzählt. Der römische Centurio Cornelius hat

ein Gesicht, worin ein Engel ihn auffordert, zu Petrus zu schicken. Während seine Boten auf dem Weg nach Joppe sind, hat Petrus daselbst ein Gesicht, wobei ihm reine und unreine Thiere gezeigt werden mit den Worten: „Schlachte und iss!" und mit der Warnung: „Was Gott rein gemacht hat, mache du nicht unrein." Noch ist Petrus in's Nachdenken über den Sinn dieser Erscheinung versunken, als ihm der Geist sagt: „Drei Männer suchen dich, gehe mit ihnen." Wirklich sind die Abgesandten da. Petrus geht mit ihnen, tritt bei Cornelius ein, spricht, nachdem dieser von seinem Gesicht erzählt hat, über das Heil in Jesu von Nazareth, und während der Rede kommt der Heilige Geist über die Zuhörer, und Petrus lässt sie in Folge dessen taufen. Aus allem dem ist zu ersehen, dass Petrus eigentlich wider Willen, durch eine höhere Macht gezogen und zu einem Schritt geführt worden ist, der seiner bisherigen Ueberzeugung und Neigung widerstrebte, nämlich einem Heiden, der zwar als Proselyte den wahren Gott kannte und verehrte (X. 2, 35), aber doch unbeschnitten und unrein war, das Haus zu betreten, das Evangelium zu verkündigen und ihn durch die Taufe der Gemeinde Gottes einzuverleiben. Aber die ausserordentlichen Ereignisse, die mehrfachen Gesichte und Eingebungen des Geistes, endlich die Mittheilung des Geistes an die heidnischen Zuhörer, bezeugten laut: „Gott will es!" bestimmten den Apostel zu seinem Handeln und dienten ihm später zur Rechtfertigung gegenüber den Judenchristen, welche über die Sache ungehalten waren (XI. 2, 18) (1).

Nach diesen Vorzeichen und Vorarbeiten begann ein neuer Zeitraum in Sachen der Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden mit dem Wirken des unterdessen bekehrten und von Gott zum Heidenapostel berufenen Paulus, der ja, kraft seiner Herkunft aus Tarsus, selbst auch ein Helleniste war. Die Gemeinde zu Antiochia war schon ziemlich stark, als Barnabas, der von Jerusalem aus dahin abgesandt worden war, den Paulus, welcher damals in seiner Vaterstadt sich aufhielt, aufsuchte und nach Antiochia mitbrachte (XI. 25 cf.

(1) Die Geschichtlichkeit dieser Nachricht über die Bekehrung des Cornelius durch Petrus rechtfertigt Ritschl a. a. O. 122 ff. gegen Baur, der sie (Paulus 78 ff.) für erdichtet hält, mit eingehenden Gründen.

Vs. 21, 24, 26. Wieseler S. 147 f.) Von da an war Paulus mit dieser Gemeinde Jahre lang auf's engste verbunden, und durch ihn wurde Antiochia Ausgangspunkt der Heidenmission und Muttergemeinde der Heidenchristen. Nämlich während einer mit Fasten verbundenen Andachtsübung forderte der Heilige Geist durch einen der Propheten, die in der Gemeinde waren, dass Barnabas und Paulus zu einem bestimmten Werk (der Mission) ausgesondert würden. Hierauf wurden sie unter Fasten mit Gebet und Handauflegung zu diesem Dienst geweiht und ausgesandt (XIII. 2 f.). Nun machten sie die erste Missionsreise nach Cypern, Pamphiliën und Pisidiën, wobei sie in der Regel in jüdischen Synagogen sprachen (XIII. 5, 14; XIV. 1), indessen auch vor Proselyten und Heiden das Wort Gottes vortrugen (XIII. 7, 43, 48; XIV. 15 ff.). Die hier gestifteten Gemeinden, welche, wie die in Antiochia aus Judenchristen und Heidenchristen gemischt zu denken sind, besuchte Paulus bald darauf mit Silas wieder. Sie „bestärkten die Gemeinden" (XV. 41), diese wurden fest im Glauben und nahmen täglich auch zu an Zahl (XVI. 5). Diese zweite Missionsreise ging weiter durch Phrygiën und Galatiën, von Troas aus, hinüber nach Europa, wo Paulus mit seinen Begleitern in den macedonischen Städten Philippi, Thessalonich, Beröa in Synagogen das Evangelium verkündigte und Gemeinden von Gläubigen gründete. Von Beröa aus, wo namentlich viele Juden gläubig wurden, ging der Lauf des Paulus nach Griechenland. Er predigte in Athen auf dem Areopag; hauptsächlich aber gelang es in Korinth eine grössere Gemeinde zu gründen, und erst nach längerem Aufenthalt verlässt der Apostel diese Stadt und reist über Ephesus nach Antiochia zurück (XVIII. 22). Auf einer dritten Reise hielt er sich, nachdem er Galatiën und Phrygiën durchzogen hatte (XVIII. 23), gegen zwei Jahre lang in Ephesus auf, worauf er über Macedoniën nach Hellas ging (XX. 1 f.) und den Rückweg ebenfalls durch Macedoniën nahm. Von hier aus ging er über Troas und Milet nach Jerusalem, wo er in Gefangenschaft gerieth.

Ueber den Bestand der einzelnen, von Paulus gegründeten Gemeinden etwas Genaueres festzustellen ist eine schwierige Aufgabe; denn wir haben dazu gar zu wenige sichere Anhaltspunkte. Dass, um von der Nähe Palästina's auszugehen, die Metropolis des Heidenchristenthums, die Christengemeinde zu An-

tiochiën, überwiegend aus Heidenchristen bestand, ist unzweifelhaft, sofern schon der erste Stamm der Gemeinde, laut der Nachricht Apostel-Geschichte XI. 20 f., grossentheils aus „Hellenen" gesammelt war, sofern gerade hieher die ersten grossen Versuche der Judaisten sich wendeten (Ap. Gesch. XV. 1), die aber eine gewaltige Gegenwirkung im Sinn der christlichen Freiheit der Heidenchristen erregten (Ap. Gesch. XV. 2 ff.; Gal. II. 1 ff.). Endlich ist die sprechendste Thatsache eben die, dass von Antiochia die Heidenmission, die sich immer weiter ausbreitete, ausgegangen ist. Gehen wir, sowohl der geographischen Nähe, als dem geschichtlichen Gang folgend, von Syriën auf Kleinasiën über, so zieht, vor allen Städten, Ephesus die Aufmerksamkeit auf sich, sofern diese grosse Handelsstadt, schon zu Paulus Lebzeiten, der Mittelpunkt der Mission für ganz Kleinasiën wurde (Ap. Gesch. XIX. 10), und auch nachher die Muttergemeinde für dasselbe blieb. Wie schon erwähnt, musste Paulus in Ephesus die Synagoge verlassen, worauf er anfing, die Gläubigen in dem Hörsaal des Rhetors Tyrannos, der ohne Zweifel ein bekehrter Hellene war, zu versammeln (Ap. Gesch. XIX. 9). Schon aus diesem Umstand ersehen wir, dass das heidenchristliche Element in der Gemeinde entschieden überwiegend war; ein Umstand, den auch der Aufstand in Sachen der Artemis voraussetzt, welcher nur dann sich erklären lässt, wenn eben gewesene Anbeter der Artemis zum Dienst des wahren Gottes durch die Wirksamkeit des Apostels waren bekehrt worden (Ap. Gesch. XIX. 19, 23 ff., besonders Vs. 27). Mit dieser Annahme stimmt auch der Brief an die Epheser überein, der zwar eine gemischte Gemeinde voraussetzt, und hauptsächlich die Einigung der beiderlei Bestandtheile unter Christo dem *einen* Haupt beabsichtigt und dogmatisch begründet, doch vor allem Heidenchristen als Leser denken lässt (II. 1 ff., 11 ff., 19; III. 1). Aus dem Brief an die Galater geht hervor, dass die meisten Mitglieder der Christengemeinden in dieser Landschaft ursprünglich Heiden gewesen waren (IV. 8; V. 2 ff. 12), und dass sie erst später durch judaisirende Irrlehrer sich bewegen liessen, neben dem Christenthum auch den Mosaismus anzunehmen. Baur (Paulus, 253) hält es sogar für zweifelhalft, ob überhaupt geborne Juden in den galatischen Gemeinden waren. In Beziehung auf die übrigen Provinzen Kleinasiëns ist es theils aus der paulinischen Missionsgeschichte (z. B. Ap. Gesch. XIII. 14,

Pisidiën und Lycaoniën), theils aus dem Inhalt des ersten Briefs Petri (der die Gemeinden von Pontus, Cappadociën, Asiën und Bithyniën, ausser den schon genannten in Galatiën, als heidenchristliche ansehen lässt) wahrscheinlich, dass der Hauptkörper ihrer Christengemeinden aus Heidenchristen bestand.

In Europa war Macedoniën die erste, Achaia oder Griechenland die zweite Missionsprovinz des Paulus. Unter den macedonischen Gemeinden ist es von der in Thessalonich durch 2 Thess. I. 9 klar, dass sie vorherrschend aus gewesenen Heiden bestand (vergl. Neander, Ap. Gesch. I. 227, 1ste Ausg.), während von Philippi durch den Umstand, dass in der Stadt keine Synagoge, sondern nur eine „Proseuche" ausserhalb der Stadt vorhanden war, wahrscheinlich gemacht ist, dass keine irgend beträchtliche Anzahl Juden daselbst ansässig war, und somit auch die Christengemeinde nicht viele Judenchristen zählen konnte. Von den Gemeinden in Achaia ist Korinth die bedeutendste. In Athen wurden zwar einige Hellenen bekehrt, während wir von Juden daselbst nichts erfahren, allein die Christengemeinde scheint daselbst in der apostolischen Zeit keinen grossen Zuwachs und Aufschwung genommen zu haben. Korinth aber wurde die Hauptstadt der Christenheit im eigentlichen Griechenland, und von dieser Gemeinde ist es anerkannt, und sowohl durch die Apostel-Geschichte (XVIII. 4, 6 ff.) als durch die beiden Briefe des Paulus an die Korinther bezeugt, dass sie grösstentheils aus Heidenchristen bestand (Neander, Ap. Gesch. I. 258, 1ste Ausg.; Baur, Paulus, 260 f.).

In Italiën endlich war die Gemeinde zu Rom ebenfalls anerkanntermaassen eine aus Heiden- und Judenchristen gemischte. Nur über das Verhältniss beider Elemente zu einander besteht eine Meinungsverschiedenheit. Die vorherrschende Ansicht war bis in die neuste Zeit, dass das heidenchristliche Element das an Zahl überwiegende gewesen sei. Das Gegentheil hat Baur, zunächst aus dem Brief an die Römer, wahrscheinlich zu machen gesucht, (Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschrift, 1836, III. 59 ff.; Paulus, 332 ff., vergl. Schwegler, Nachap. Zeitalter, I. 285 ff.). Allein dieses Ergebniss beruht auf einer, wie Baur selbst bekennt (Paulus, 333) von der bisherigen Ansicht völlig abweichenden Auffassung des Zwecks und der Veranlassung des Römerbriefs; einer Auffassung, die nichts weniger als über jeden Zweifel erhaben ist.

Es ist hier nicht der Ort, jene Ansicht eingehend zu prüfen. Wir begnügen uns, mit Hinweisung auf die Abhandlungen von Kling (Zur Kritik des N. T., Theol. Studiën und Krit. 1837, II. 290 ff.) und Dietlein (Urchristenthum, 1845, S. 33 ff.), unsere Ueberzeugung auszusprechen, dass der Brief an die Römer zu seiner Erklärung der Annahme wenigstens nicht bedarf, dass Paulus seine Lehre gegen ein zu Rom überwiegendes Judenchristenthum vertheidigen wolle. Und damit fällt jede Nöthigung, sich eine an Zahl überwiegende judenchristliche Masse in der römischen Gemeinde vorzustellen, und wir denken uns um so mehr die Heidenchristen in der Gemeinde überwiegend, als das sechszehnste Capitel zeigt, dass in Rom viele Freunde und Mitarbeiter des Paulus sich befanden, die ohne Zweifel unter den Heiden eine namhafte Zahl Gläubige gewonnen haben. Dürfen wir das mit Neander annehmen, so wäre das Ergebniss gewonnen, dass sämmtliche Gemeinden paulinischer Gründung, sowie die römische, aus Heidenchristen und Judenchristen gemischt waren, etwa mit Ausnahme Athens; so zwar, dass das heidenchristliche Element in allen das weitaus überwiegende war.

Somit hat Paulus Gemeinden gegründet in mehreren Landschaften von Kleinasiën, in Macedoniën und Griechenland, kurz, wie er selbst (Röm. XV. 19) sagt, „von Jerusalem an und im Umkreis bis Illyricum die Predigt von Christo vollendet" (vgl. Wieseler S. 334, nebst Anm. 1). Unter den von ihm gegründeten Gemeinden waren wohl, wenn er auch selbst (Röm. XVI. 4) von πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν spricht, wenige, die ausschliesslich aus Heidenchristen bestanden. Die meisten mochten eigentlich gemischte Gemeinden sein, die wir dann etwa a parte potiori heidenchristliche nennen können, und sie lassen sich gewissermaassen als Coloniën der antiochenischen Gemeinde betrachten, während der Wirkungskreis des Heidenapostels sich auch durch seine mittelbare Thätigkeit, vermittelst seiner Schüler und Gehülfen, oder Sendschreiben auf Gegenden und Städte erstreckte, die er selbst nie betreten hat. Um nun das eigenthümliche Wesen und Leben dieser paulinischen Gemeinden zu erforschen, halten wir die verschiedenen Zeiten, wie oben bei den judenchristlichen Gemeinden, auseinander.

A. *Das unmittelbar religiöse Leben der heidenchristlichen Gemeinden und ihre gottesdienstliche Ordnung.*

Paulus wurde bei seinen Missionsarbeiten durch den Widerstand, den er bei den Juden vielfach fand, öfters veranlasst, die Synagoge des Orts, an die er sich anfangs angeschlossen hatte, zu verlassen und eine von derselben unabhängige, selbständige Religionsgesellschaft zu bilden, so z. B. in dem Pisidischen Antiochia, in Korinth, in Ephesus (Ap. Gesch. XIII. 45 ff.; XVIII. 5—7; XIX. 8 f.). Das war dann ein entscheidender Schritt und von wesentlichen Folgen nicht nur für die Gesellschaftsverfassung solcher Gemeinden, sondern auch, was eben hieher gehört, für die Gestaltung des Gottesdienstes der Christen.

War einmal an einem Ort eine solche Trennung erfolgt, so war kein Hinderniss mehr vorhanden den Gottesdienst und Alles, was sich darauf bezog, in Hinsicht des Orts, der Zeiten, der Formen und Handlungen so einzurichten, dass es dem Geist der Gläubigen entsprach. Hier konnte sich also der Gottesdienst der Gemeinde als eine λογικὴ λατρεία (Röm. XII. 1), als Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, nach seinem eigenthümlichen Wesen, im Unterschied, ja im Gegensatz gegen den jüdischen Cultus, frei entwickeln und vollständig darstellen. Allerdings ist das Mögliche noch nicht sofort das Wirkliche. Auch tritt nie und nirgends ein Neues mit Einem mal ganz fertig in's Leben. Das war denn auch hier nicht der Fall, und zwar schon darum nicht, weil die von Paulus gestifteten Christengemeinden, wenn auch meist überwiegend aus den Heiden gesammelt, doch theilweise auch aus bekehrten Juden bestanden, und bei diesen war, selbst wenn sie von der Synagoge sich getrennt hatten, doch die Anhänglichkeit an die Cultusform der letzteren unversehrt geblieben, und der Natur der Sache nach musste überhaupt das Neue sich an das Alte anlehnen. Demungeachtet war bei diesen gemischten Gemeinden in Heidenländern das Verhältniss wesentlich ein anderes, als bei den rein judenchristlichen Gemeinden in Palästina, zumal in Jerusalem. Diese hatten zwar ihre Privatzusammenkünfte, wo sie mit Lehre, Gebet und Brodbrechen dem Herrn dienten; aber das waren anfänglich nur gleichsam Familiënzusammenkünfte, welche nebenher gingen,

und die Theilnahme an Tempel- und Synagogengottesdienst erschien als die Hauptsache. Die Gemeinden ausserhalb Palästina aber nahmen an allen Orten, wo durch Schuld der Juden der Bruch mit der Synagoge geschehen war, an gar keinen religiösen und gottesdienstlichen Zusammenkünften Antheil, ausser denjenigen, bei welchen sich ausschliesslich die Gläubigen als rein christliche Gemeinde versammelten. Und schon der Umstand brachte manches Neue mit sich, das zum Behuf des priesterlichen Gottesdienstes eine besondere Oertlichkeit, im Unterschied nicht bloss von der Synagoge, sondern auch von einem eigentlichen Wohngelass, gewählt wurde, zumal wenn der Eigenthümer ein Heide war, wie wir z. B. von Korinth (XVIII. 7) und von Ephesus wissen, wo Paulus nach dem Ausscheiden aus der Synagoge in der Schule eines gewissen Tyrannos lehrte (XIX. 9). Indessen gewährt uns die Apostel-Geschichte hier wenig Ausbeute, und wir sind, um uns eine Vorstellung über die Gottesdienste der Christengemeinden an solchen Orten zu bilden, an die paulinischen Briefe gewiesen, unter welchen namentlich der erste an die Korinther einige Auskunft gibt.

Geht man an die Lectüre der paulinischen Briefe mit dem Gedanken, dass dieselbe sämmtlich an gemischte, und meist an vorherrschend heidenchristliche Gemeinden geschrieben sind, so ist die Beobachtung überrasschend, dass der Apostel durchweg so Vieles aus dem Alten Testament beibringt und beziehungsweise voraussetzt. Diese Erscheinung lässt sich nun durch die Annahme nicht erklären, dass er in diesem Stück rein nur seiner eigenen Neigung und Gewohnheit folge, ohne auf die Kenntniss und den Bildungsstand seiner Leser Rücksicht zu nehmen. So hat ein Paulus nicht gehandelt. Vielmehr hat er immer und überall den Standpunkt und die Bildung derjenigen berücksichtigt, mit denen er zu thun hatte. Und somit hat er bei seinen Lesern, auch bei den Heidenchristen unter denselben, eine nicht unbedeutende Kenntniss der Schriften, der Geschichte, der Lehre, der Weissagungen des Alten Testaments voraussetzen können. Wir erinnern z. B. an die Anführungen aus dem Alten Testament im Brief an die Galater, also an Gemeinden, welche, nach allgemeiner Annahme, weit überwiegend aus bekehrten Heiden bestanden (Gal. III. 6 ff.; IV. 21 ff.); sodann an Stellen wie 1 Kor. IX. 9; X. 1 ff.; 2 Kor. III. 7 ff.; Röm. IV. Woher haben nun die Heidenchristen in diesen Gemein-

den ihre Bekanntschaft mit dem Alten Testament gehabt? Ohne Zweifel daher, dass das Gesetz und die Propheten, wie in den Synagogen, in die sie früher als Proselyten gekommen sein mochten, so jetzt in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen, auch nach dem Ausscheiden aus der Synagoge, vorgelesen und erklärt zu werden pflegten. Was wir auf diesem Weg eines Rückschlusses gefunden haben, das ist allerdings auch im voraus wahrscheinlich. Der Vortrag der christlichen Geschichte und Lehre konnte sich in der Regel an nichts Anderes anschliessen, als an das Alte Testament. Knüpft Paulus, bei seiner athenischen Rede, an die Inschrift eines Altars, den er gesehen, an, und stützt er sich daselbst auf das Wort eines hellenischen Dichters, so lässt sich auch daraus abnehmen, dass er, wo er nur irgend konnte, seine Vorträge an das Alte Testament geknüpft und auf dasselbe gestützt haben wird; was wir denn auch in der Apostel-Geschichte mehrfach bestätigt finden. Diesen einen Punkt nun, das Zugrundelegen des Alten Testaments bei den christlichen Gottesdiensten, können wir uns nicht vereinzelt denken. Wurden Mose und die Propheten als heilige Urkunde zum Behuf der Erbauung zu Grunde gelegt, so brachte dieser Umstand, schon in Betreff des Vorlesens, des Auslegens u. dgl. Manches mit sich, worin die Sitte des Gottesdienstes der Synagoge sich erhielt (vgl. Vitringa de Synagoga veteri III. 2. c. 11). Aber auch die äussere Einrichtung der Synagoge wurde ohne Zweifel in manchen Stücken beibehalten. Die gottesdienstlichen Zeiten blieben anfangs wohl die alten, nämlich der Sabbath, als Wochentag, und die hohen Festen der Israëliten als Jahresfeste. So finden wir eine Spur in Hinsicht des jüdischen Passahfestes 1 Kor. V. 7 (cf. oben S. 41 ff.); denn dass hier nicht von einer rein christlichen Passahfeier die Rede ist, ergibt sich deutlich. Indessen dürfen wir auch nicht mehr eine rein jüdische Feier des Festes bei der korinthischen Gemeinde voraussetzen. Vielmehr haben wir uns, da Paulus Christum als das Passahlamm bezeichnet und das Ungesäuerte geistig auf die Rechtfertigung und Heiligung deutet, vorzustellen, dass die Christen das Fest zwar zu gleicher Zeit mit den Juden, und vielleicht in manchen Stücken auf gleiche Weise wie die Juden, aber doch in anderm Sinn und Geist, nämlich mit wesentlicher Beziehung auf Christum begingen (vergl. Weitzel, Christl. Passahfeier, bes. S. 183 ff.)

Im Bisherigen ist die judenchristliche, wenn man will, die conservative Seite des Gottesdienstes der paulinischen Gemeinden bezeichnet. Daneben enthalten die Briefe des Apostels auch einiges der reformirenden Seite Angehörige, mehrere Zeichen einer neuen, eigenthümlichen Gestaltung des Gottesdienstes. Schon die zuletzt angeführte Stelle fasste, wie wir gesehen haben, neben dem Alten auch ein Neues in sich, sofern die Passahzeit in christlichem Geist aufgefasst und wesentlich der Versöhnungstod Jesu darin gefeiert wurde. Aber auch die Spur eines *heiligen Wochentags der Christen* finden wir eben in den paulinischen Gemeinden. Es ist wahr, auf dem Standpunkt des Paulus und der paulinischen Christen konnte kein Tag an sich für heiliger als andere gehalten werden. Namentlich sollten nicht gewisse Tage, als gesetzlich geboten, von andern unterschieden werden, vielmehr alle Tage gleicherweise dem Herrn heilig sein (Röm. XIV. 5 ff.; Gal. IV. 9 ff.; Kol. II. 16); ein Grundsatz, der sicherlich nicht bloss auf die specifisch jüdischen Feste und Sabbathe zu beschränken, sondern in unbedingter Weise zu verstehen ist. Wollte man aber daraus schliessen, dass in den paulinischen Gemeinden wirklich kein Wochen- und Jahrestag in Hinsicht des Gottesdienstes von andern unterschieden worden sei, so wäre das eine Missdeutung der christlichen Freiheit; denn eine freiwillige, nicht gesetzliche Auszeichnung gewisser Tage, vermöge christlicher Sitte, ist mit jenem Grundsatz ganz wohl vereinbar. Und es finden sich in der That einige Stellen, aus welchen wir, zwar nicht mit völliger Sicherheit, aber doch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit schliessen können, dass in den heidenchristlichen Gemeinden, während der eigentlich apostolischen Periode, die Sitte, den ersten Wochentag durch christliche Feier auszuzeichnen, sich nach und nach bildete. Paulus gibt z. B. den Korinthern (1 Kor. XVI. 2) die Weisung, es möchten die Einzelnen κατὰ μίαν σαββάτου nach Vermögen etwas für die armen jerusalemischen Christen zurücklegen. Nun begreift die ohne Zweifel distributiv zu nehmende Präposition κατὰ eine allwochentliche Wiederholung in sich; zugleich aber hat Neander Recht mit der Behauptung, es sei nicht vom Mitbringen des Ersparten in die Gemeindeversammlungen die Rede, wonach allerdings regelmässige gottesdienstliche Versammlungen am ersten Wochentag in unserer Stelle unmittelbar vorausgesetzt wären, sondern das παρ' ἑαυτῷ τιθέτω könne bloss

vom Zurücklegen und Aufbewahren zu Hause verstanden werden (Ap. Gesch. I. 198 f.). Demungeachtet muss der Apostel doch einen Grund haben, warum er gerade *diesen* Tag bestimmt bezeichnet, und zwar für die Korinther ebenso, wie früher für die Gemeinden in Galatiën (cf. Vs. 1). Der Tag muss für ihn und für die Gläubigen überhaupt eine besondere Bedeutung haben, und es liegt nichts näher, als dass derselbe in Beziehung auf die Auferstehung Christi gottesdienstlich ausgezeichnet worden sei (vgl. Weitzel a. a. O. S. 170 f.). Mit dieser Andeutung in dem Brief an die Korinther kommt nun auch Apostel-Geschichte XX. 7 überein, wonach in Troas *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* eine Versammlung der Christen statt fand, wobei man das Brod brach und Paulus zum Abschied lange bis in die Nacht hinein redete. Nun wäre allerdings möglich, dass dieser Tag eben nur darum behufs der Versammlung gewählt wurde, weil es der Vorabend der Abreise des Apostels war. Allein warum ist ausdrücklich hervorgehoben, dass dieser, der Abreise vorangehende Tag gerade der Sonntag gewesen ist, wenn nicht eben dieser Tag ohnedies eine Bedeutung hatte und an demselben die gottesdienstlichen Zusammenkünfte statt zu finden pflegten? — Aus diesen beiden Stellen geht also mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass man schon damals die gottesdienstlichen Zusammenkünfte vorzugsweise, wo nicht regelmässig, am Sonntag zu halten pflegte; eine Sitte, welche sich in heidenchristlichen Gemeinden natürlich eher bilden konnte, als in rein judenchristlichen, in welchen der Sabbath noch längere Zeit hindurch beobachtet wurde.

Unter den heiligen Handlungen der Christen traten vor allen die Taufe und des Herrn Mahl in den Vordergrund. Die *Taufe* bekam in den heidenchristlichen Gemeinden desto höhere Bedeutung, je mehr selbst die Judenchristen inmitten derselben die Beschneidung fallen liessen; und eine Thatsache dieser Art, nur in Hinsicht des Paulus falsch gedeutet, muss der Stelle XXI. 21 zu Grunde liegen. Doch scheinen, in Beziehung auf die Taufe, weniger Aenderungen vorgegangen zu sein, als in Hinsicht des *Abendmahls*. Das Mahl des Herrn war nämlich, wie bei der Urgemeinde, mit einer gemeinschaftlichen Mahlzeit verbunden. In Korinth nun verschmolzen diese Brüdermahle mit Abendgesellschaften oder Gastmahlen der Hellenen, bei denen es Sitte war, dass jeder Antheilnehmende seine Speise in einen Korb that und in das verabredete

Haus mitnahm, um dort seine eigene Portion in Gesellschaft zu geniessen (vgl. Hess a. a. O. I. 504, nach Athenäus VIII.). Vermöge dieser Einrichtung nun hatte der Eine weniger, der Andere mehr. Der Eine mochte eine geringere, der Andere eine köstlichere Speise geniessen; ja, es konnte Einer Mangel haben, während der Andere schwelgte. Das that aber der Eigenschaft des Mahls, als eines Brudermahls, Eintrag. Statt brüderlicher Gleichheit, trat der Unterschied des Standes und des Vermögens erst recht grell hervor, und das bei einer Gelegenheit, wo er hätte vielmehr ausgeglichen werden sollen. Desshalb verwirft Paulus (1 Kor. XI. 16 ff.) diesen Brauch als eine Unsitte und erklärt, das heisse nicht κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν (Vs. 20), indem er dagegen an die ursprüngliche Einsetzung und an die Bedeutung des heiligen Abendmahls erinnert. Diese Veränderung der Sitte bei'm heiligen Abendmahl war also eine Entstellung durch ein ἑλληνίζειν im schlimmen Sinn, wogegen Paulus auf die ursprüngliche Einsetzung zurückweist als auf das Muster, ähnlich wie die Reformation die entstellte Kirche auf das apostolische und biblische Christenthum zurückzuführen gesucht hat.

In der korinthischen Gemeinde kamen bei den religiösen Zusammenkünften häufig Erscheinungen vor, die sonst selten sein mochten, und die wir auch mehr als örtliche und nicht überhaupt als heidenchristliche ansehen dürfen, z. B. das Zungenreden oder die Sprachengabe, worüber Paulus (1 Kor. XIV) Zurechtweisungen und Rathschläge ertheilt. Ausserdem nennt Paulus in dem gleichen Brief, als verschiedene Arten der Mittheilungen bei erbaulichen Vereinigungen, Lehre, Offenbarung, Auslegung, Psalmen (XIV. 26, cf. 3 u. 6). Er will die Freiheit in diesen Stücken nicht einengen und fordert nur, dass Alles ordentlich zugehe (Vs. 33), dass Alles zur Erbauung geschehe (Vs. 26) und dass Niemand seiner Gaben sich überhebe (XII). Auf die geistlichen Gesänge ist in obiger Stelle mit ψαλμὸν ἔχει hingedeutet, wovon Kol. III. 16 noch ausführlicher die Rede ist; grossentheils wohl Lobgesänge auf Gott und Christum, worunter wir uns jedoch nichts eigenthümlich Heidenchristliches zu denken haben, sondern etwas in der Art des Gebetshymnus, den die Apostel-Geschichte aus dem Kreis der Urgemeinde (IV. 24 ff.) mittheilt.

Während in den heidenchristlichen Gemeinden, wie oben gezeigt, das Alte

Testament als heilige Urkunde zum Zweck der Erbauung vorgelesen und ausgelegt wurde, finden wir in den Briefen schon auch Spuren, dass Briefe der Apostel ebenfalls in den Versammlungen vorgelesen wurden. Der Apostel beschwört z. B., 1 Thess. V. 27 die Thessalonicher bei dem Herrn, dass sein Brief allen Brüdern vorgelesen werde, und Kol. IV. 15 gibt er den Auftrag, eben diesen Brief, wenn er in Kollossae vorgelesen worden sei, auch in der Gemeinde zu Laodicäa vorlesen zu lassen, und ebenso den nach Laodicäa geschickten Brief kommen zu lassen und zu lesen. In diesem Vorlesen nun liegt schon der Keim davon, dass die Briefe der Apostel, überhaupt die Schriften des Neuen Testaments, zum Behuf der Erbauung im Gottesdienst der Gemeinde vorgelesen und ausgelegt wurden, sodass sie nach und nach den Schriften des Alten Bundes als heilige Bücher an die Seite traten; eine Veränderung, welche natürlich in heidenchristlichen Gemeinden eher vor sich gehen mochte, als in judenchristlichen.

Es finden sich also mehrere Umstände, nämlich Handlungen, Zeiten, Orte und Mittel der religiösen Erbauung, welche den Gottesdienst der heidenchristlichen Gemeinde von dem der palästinischen Judenchristen unterschieden. Das Verhältniss war indessen keineswegs dieses, dass die letzteren bei ihrem Cultus ganz und gar nur bei der jüdischen Form geblieben wären, die Heidenchristen aber sich ganz davon losgesagt und selbständig rein christliche Formen gebildet hätten; denn weder bei der Andacht und Erbauung der Judenchristen fehlte es an christlich Eigenthümlichem und Neuem, noch stand der Gottesdienst der Heidenchristen unabhängig da von dem Alten, dem Jüdischen. Vielmehr fand Altes wie Neues bei beiden statt, nur in verschiedenem Maasse gemischt und auf verschiedene Weise hervortretend. Die palästinischen Gemeinden nämlich schlossen sich von Anfang an in Hinsicht auf öffentlichen Gottesdienst noch fest an die jüdische Theokratie an, und nur bei Privatzusammenkünften von mehr vertraulicher, geselliger, häuslicher Art erbaute man sich eigentlich auf christlichem Boden; und so blieb es ziemlich lange, bis die Gläubigen von den Juden abgestossen wurden. In den Heidenländern finden wir im Grunde denselben Process, nur dass dieser hier einen viel rascheren Gang nahm, in Palästina dagegen längere Zeit erforderte. Denn ausserhalb Palästina's wurden schon bald im

Anfang die Christengemeinden durch den Widerstand und die Feindseligkeit der Synagogen dazu genöthigt, sich auf eigenen Fuss einzurichten und gottesdienstliche Versammlungen rein für sich zu halten, sodass alle Zusammenkünfte zum Behuf des Gottesdienstes und der Andacht, welchen die Christen von da an beiwohnten, rein auf christlichem Boden und bloss unter Christen statt fanden. Hiemit fand denn die eigenthümlich christliche Weise des Gottesdienstes ein freies Feld und einen fruchtbaren Boden, und entwickelte sich auch innerlich rascher und vollständiger. Daher entdecken wir auch früher auf diesem Gebiet, als auf judenchristlichem, die Auszeichnung des Sonntags als eines, nur den Gläubigen um ihres Herrn willen heiligen Tags, an dem man gottesdienstliche Zusammenkünfte zu halten liebte, während die Judenchristen noch den Sabbath beobachteten. Hier finden wir auch das jüdische Passahfest schon in christlicher Weise aufgefasst und gefeiert, während zugleich eigenthümliche Formen heiliger Rede sich entwickelten und dem Alten Testament bald einzelne Schriften der Apostel, als ordentliche Mittel der Erbauung, an die Seite traten. Auf der andern Seite hat sich aber auch gezeigt, dass hellenische Sitten und Geistesrichtungen, welche sich da und dort in den Gemeinden der Heidenchristen geltend machten, leicht zu einer entstellenden und entweihenden Abweichung von dem Ursprünglichen führen können, gegen welche ein Paulus einschreiten muss, während die judenchristlichen Gemeinden in solchen Stücken das Ueberlieferte reiner und treuer bewahren mochten. Ueberblicken wir das Alles, so lässt sich zwar nicht von einem Gegensatz zwischen den Gemeinden der Heidenchristen und Judenchristen in Betreff der Frömmigkeit und des Gottesdienstes reden, wohl aber von einem bestimmten Unterschied. Dieser bestand wesentlich darin, dass bei den Gemeinden in den Heidenländern der eigenthümliche Charakter des christlichen Cultus unter begünstigenden äusseren Umständen sich schneller und vollständiger entwickelt hat, während bei den Gemeinden in Palästina diese Entwickelung einen weit langsameren Gang nahm und das Alte länger bewahrt wurde.

B. *Die Gesellschaftsverfassung und Kirchenordnung der heidenchristlichen Gemeinden.*

Nach dem Bericht der Apostel-Geschichte hat Paulus mit Barnabas schon auf seiner ersten Missionsreise, zwar nicht bei dem ersten Besuch, aber doch auf dem Rückweg, in den Städten Lystra, Iconium und Antiochia, wo kurz zuvor Christengemeinden gestiftet worden waren, in jeder Gemeinde Aelteste erwählt (Ap. Gesch. XIV. 21—23). Der Ausdruck κατ' ἐκκλησίαν gibt deutlich zu verstehen, dass in jeder von diesen drei kleinasiatischen Städten die Neubekehrten schon jetzt zu einer einheitlichen Gemeinde verbunden und geordnet wurden. Ferner können wir die Erzählung, dass κατ' ἐκκλησίαν πρεσβύτεροι angestellt worden seien, nicht wohl so verstehen, dass je eine Gemeinde einen Aeltesten bekommen hätte, sondern nur so, dass in jeder Gemeinde mehrere Aelteste angestellt wurden. Diese Auffassung ist zunächst in Beziehung auf die parallele Stelle Tit. I. 5 gegen Baur überzeugend gerechtfertigt worden von Rothe (Anfänge, S. 181 ff.). Zweifelhaft hingegen ist der Sinn des χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους. Es fragt sich: heisst das: Paulus und Barnabas haben diese Aeltesten angestellt, die, nach ihrem Ermessen, geeigneten Männer kraft eigener Vollmacht mit dem Amt bekleidet? oder: sie haben veranlasst, dass die Gemeinden selbst die Männer ihres Vertrauens wählten? — Da χειροτονεῖν ursprünglich bedeutet: Durch Händeaufheben, durch „Handmehr" (nach Schweizerischem Ausdruck) abstimmen, wählen, so könnte man dem Wort möglicher Weise auch den Sinn einer Veranstaltung der Wahl, einer Anordnung von Gemeindewahlen zuschreiben. Indessen ist wahrscheinlicher, dass das Wort hier in der allgemeinen Bedeutung von *erwählen* zu nehmen ist, sodass es weder das Anstellen der Aeltesten rein nach eigenem Ermessen und aus eigener Vollmacht geradezu bezeichnet, noch die thätige Theilnahme der Gemeinde ausdrücklich mitbegreift. In jedem Fall musste das Vertrauen und das Urtheil der Gemeindeglieder berücksichtigt werden (vgl. Rothe, S. 150). Indessen ist die Frage: ob die Gemeinden selbst wählten, oder ob die Apostel kraft eigener Vollmacht die Aeltesten bestellten, immerhin eine untergeordnete gegenüber

der Frage: ob der Bericht von der Anstellung dieser Aeltesten überhaupt für geschichtlich begründet gehalten werden könne, oder nicht. Namentlich hat Schrader (V. 543) behauptet, es sei hier eine spätere Einrichtung in die frühere Zeit gerückt und auf die Apostel unmittelbar zurückgeführt. Hiegegen erinnern wir, erstens: dass schon vor der ersten Missionsreise des Paulus, Aelteste in Jerusalem vorkommen (Ap. Gesch. XI. 30), indem sie dort als schon bestehend vorausgesetzt sind, ohne dass über die Art, wie die Institution geworden ist, ein Wort gesagt wäre. Sie sind ganz beiläufig erwähnt, und um so weniger haben wir genügenden Grund, jene frühere Notiz anzufechten. Bestanden aber schon Aelteste als Gesellschaftsbeamte in judenchristlichen Gemeinden, so hat es um so weniger Unwahrscheinliches, wenn Paulus und Barnabas diese bereits bestehende Einrichtung in andern Gemeinden ebenfalls einführten. Wären Aelteste in der Apostel-Geschichte überhaupt bis dahin noch nicht erwähnt worden, und wir erführen auf einmal, dass Paulus in jenen Städten Aelteste angestellt habe, so wäre etwas sehr Auffallendes in diesem Umstand, das aber, so wie die Sachen in der That stehen, nicht vorhanden ist. Wir müssen aber auch, zweitens, die Lage dieser Gemeinden berücksichtigen. Die örtliche Entfernung der neugegründeten Gemeinden in Pisidiën und Lycaoniën von ihrer Muttergemeinde, Antiochia in Syriën, ihre Stellung gegenüber einer sehr feindseligen jüdischen Bevölkerung (XIV. 22), ihre Trennung von der Synagoge, welche gleich von Anfang an statt fand — alle diese Umstände machten eine selbständige, feste Gesellschaftsverfassung nothwendig, und die lässt sich ohne Vorsteher nicht denken. Wenn nun die gewählten Vorsteher gerade πρεσβύτεροι genannt werden, so erinnert das allerdings an die Aeltesten der palästinischen Gemeinden, deren Amt selbst wieder der jüdischen Synagogenverfassung nachgebildet war. Und eine solche Anschliessung an die jüdische und judenchristliche Einrichtung ist gerade für den Anfang der Wirksamkeit des Paulus als Heidenapostels wahrscheinlich genug. Endlich berichtet die Apostel-Geschichte ausdrücklich, dass die Aeltesten erst bei der Rückreise erwählt wurden; also nachdem die Gemeinden schon einige Zeit, die wir zwar nicht genau bestimmen können, bestanden, Erfahrungen gemacht hatten und bei der Entfernung ihrer Gründen aus jener Gegend das Bedürfniss eines leitenden Mittelpunkts fühlen mussten. Es gibt

also Gründe genug, welche jene Anstellung der Aeltesten nicht nur als möglich, sondern auch als wahrscheinlich betrachten lassen (vergl. auch Schneckenburger, Zweck der Ap. Gesch., S. 235 ff.).

Noch einmal nennt die Apostel-Geschichte Aelteste einer heidenchristlichen Gemeinde, die von Ephesus, welche Paulus, auf seiner letzten Reise gen Jerusalem, nach Milet zu sich bitten liess, um sich mit ihnen zu besprechen und sich von ihnen zu verabschieden (XX. 17). Hier kommen nun Aelteste der ephesinischen Gemeinde unerwartet vor; sie sind, als schon bestehend, kurzweg vorausgesetzt, ähnlich wie XI. 30. Das Merkwürdigste ist aber hier, dass im Lauf der Rede Paulus diese Männer ἐπίσκοποι nennt (Vs. 28): „Habet Acht auf euch selbst und auf die ganze Heerde, in welcher der Heilige Geist euch gesetzt hat zu Aufsehern, um die Gemeinde des Herrn zu weiden.“ Nimmt man nun das ἐπίσκοποι geradezu als Amtstitel, so liegt die Einerleiheit von πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι an dieser Stelle deutlich zu Tage. Indessen scheint es doch, als soll das ἐπισκόπους (Vs. 28) nicht eine strenge, eigentliche Benennung des Amtes, als solchen, sein, sondern vielmehr die Wirksamkeit, zu der sie berufen sind (Aufsicht über die Heerde, in deren Mitte sie stehen), auf eine freiere Weise bezeichnen. Doch ist es nicht Zufall, dass gerade dieser Ausdruck gewählt ist. Ohne Zweifel geschah das mit Rücksicht auf den Amtsnamen ἐπίσκοπος. Mit unserer Stelle hat grosse Aehnlichkeit 1 Petr. V. 1 f.: πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος —— ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς etc. Πρεσβύτεροι scheint Amtsname zu sein, während mit ἐπισκοπεῖν die Thätigkeit ihres Berufs auf eine freie Weise bezeichnet scheint, aber auch hier gewiss mit Anspielung auf den Amtsnamen ἐπίσκοποι.

Gehen wir nun auf die Briefe des Apostels Paulus über, so sind im Eingangsgruss zum Brief an die Philipper die Heiligen in Christo Jesu, die in Philippi sind, genannt σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, I. 1. Hier ist klar, dass mit diesen beiden Namen die Gemeindebeamten aus der Reihe der übrigen Glieder der Gemeinde hervorgehoben sein sollen. Da aber keine πρεσβύτεροι erwähnt sind, so ist anzunehmen, dass solche nicht neben den ἐπίσκοποι und διάκονοι bestanden. Die Sache erklärt sich am natürlichsten aus der auch durch die Pastoralbriefe

(nämlich Tit. I. 5 cf. 7; Tit. I. 5 ff. cf. 1 Tim. III. 1—7) bestätigten Voraussetzung, dass im Neuen Testament Aelteste und ἐπίσκοποι nicht unterschiedene Aemter, sondern dieselbigen sind (vgl. Rothe, 173 ff.)

Doch dürfen wir nicht glauben, dass dieselben ganz willkührlich vertauscht werden. Das ist nicht der Fall. Bei palästinischen Gemeinden finden wir die Gemeindevorsteher immer nur πρεσβύτεροι genannt (ἡγούμενοι Hebr. XIII. 7 scheint nicht streng als eigentlicher Amtstitel genommen werden zu dürfen) nie aber ἐπίσκοποι. Die Vorsteher der heidenchristlichen oder gemischten Gemeinden aber werden bald πρεσβύτεροι, bald ἐπίσκοποι betitelt; z. B. die von Philippi nur ἐπίσκοποι, die von Ephesus im Bericht des Geschichtschreibers (Ap. Gesch. XX) πρεσβύτεροι, in der Rede des Paulus selbst ἐπίσκοποι. Nun ist ausser Zweifel, dass Name und Amt der πρεσβύτεροι bei den judenchristlichen Gemeinden von den זְקֵנִים der Juden abzuleiten sind. Dieser Name war also der ursprüngliche und auch später bei den palästinischen Gemeinden herrschende; denn nicht nur die Apostel-Geschichte betitelt die Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem ohne Ausnahme πρεσβύτεροι, sondern auch Jacobus in seinem Brief an Judenchristen nennt ebenso τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας (V. 14). Anders in gemischten Gemeinden. Zwar in den ersten Gemeinden Kleinasiëns nennt die Apostel-Geschichte sie πρεσβύτεροι; aber dieser hebräisirende Name war bei Leuten von griechischer Sitte und Bildung in diesem Sinn nicht bekannt und gebräuchlich. Da musste ein Name aus bekannten Verhältnissen entlehnt werden, und zwar nicht von einem religiösen Institut der Heiden, um nicht in die κοινωνία τῶν δαιμονίων zu gerathen (vgl. 1 Kor. X. 20). Wenn also die christliche Gemeindeeinrichtung sich an etwas Bestehendes in heidnischen Ländern anschliessen wollte, so konnten das nur die Formen der bürgerlichen Gemeinde sein. Nun hatten die Hellenen mehrere Arten von Verwaltungsbeamten mit leitender Aufsicht in öffentlichen Angelegenheiten, welche ἐπίσκοποι betitelt wurden. In Athen z. B. hiessen diejenigen Beamten so, welche in die von dem athenischen Staat abhängigen Städte zum Behuf der Aufsicht abgeordnet waren, während in dem Fragment eines alten römischen Juristen eine niederere Polizeistelle, Aufsichtsbeamte über die Victualiën, episcopi heissen. (Die verschiedenen Beweisstellen für diesen Sprachgebrauch siehe bei Rothe S. 219 f.; Anm. 69). Rothe vermuthet über-

dies, dass das Decurionencollegium, d. h. die Communalbehörde der Provinzialstädte des römischen Kaiserreichs, bei der Anstellung von christlichen Gemeindebeamten, gleichsam den Decurionen einer christlichen Commune, zum Vorbild gedient haben möge (S. 148, 218 cf. 154 f.).

Im Eingang des Briefs an die Philipper sind, wie oben gesagt, neben den ἐπίσκοποι auch διάκονοι genannt. Das sind denn die eigentlichen Diaconen im Sinn der Kirchengeschichte, die wir also zuerst in einer heidenchristlichen Gemeinde finden; denn die sieben Männer der Apostel-Geschichte sind, weder dem Namen, noch der Sache nach, die späteren Diaconen. Wie in der macedonischen Gemeinde Philippi, so haben ohne Zweifel auch in den Gemeinden von Achaja Diaconen bestanden. Wenigstens setzt die Erwähnung einer weiblichen διάκονος, Phöbe, in der Gemeinde Kenchreae bei Korinth (Röm. XVI. 1 ff.), das Vorhandensein männlicher Diaconen voraus. Uebrigens ist merkwürdig, dass die erste Spur von weiblichen Gemeindebeamten bei einer griechischen Gemeinde vorkommt. Eben die griechische Landessitte machte die Beauftragung von *Frauen* mit solchen Geschäften, wie sie einer Diaconissin zukamen, zu einem Bedürfniss, während das in Palästina nicht der Fall war; denn, wie schon Grotius bei der angeführten Stelle bemerkt hat, in Judaea diaconi viri etiam mulieribus ministrare poterant: erat enim ibi liberior ad feminas aditus, quam in Graecia, ubi viris clausa γυναικωνῖτις. Bei der griechischen Sitte erforderte namentlich die Versorgung und Pflege von Armen und Kranken weiblichen Geschlechts auch weibliche Beihülfe. Und ausserdem konnten zur Verbreitung des Evangeliums unter Frauen eben auch Frauen Dienste thun, die in Griechenland durch Männer nicht wohl ersetzt werden konnten (Rothe S. 246 f.). Das Amt der διακονία, sei's dass Männer oder Frauen dasselbe bekleideten, bestand in hülfreicher Dienstleistung, theils bei Einzelnen, namentlich Armen und Kranken, theils bei der Gemeinde, in Geschäften, welche sich auf den Gottesdienst oder auf andere Verhältnisse bezogen.

In Hinsicht der Verfassung und Ordnung innerhalb der einzelnen Gemeinde lässt sich also bei den Heidenchristen oder den gemischten Kirchengemeinschaften ein Unterschied gegenüber den Gemeinden von Judenchristen hauptsächlich nur insofern behaupten, als die ersteren in der Eigenschaft freier Vereine selbstän-

diger und unabhängiger da standen, als die judenchristliche Gemeinden, die im Grunde noch als Glieder der theokratischen Volksgemeinschaft Israëls zu betrachten waren. In den Gemeinden paulinischer Gründung finden wir ein Gemeindeamt zur Leitung und Verwaltung, wie in den palästinischen Gemeinden; nur dass diese Beamten hier mit hebräisirenden Namen „Aelteste“ hiessen, wie denn das Amt selbst die Nachbildung einer jüdischen Einrichtung war, während das gleiche Amt in hellenischen Gemeinden neben dem alten Namen auch noch den griechischen „ἐπίσκοπος“ bekam, und mehr nach dem Muster occidentalischer, bürgerlicher Institutionen gebildet wurde. Ferner treten in heidenchristlichen Gemeinden erstmals die eigentlichen Diaconen auf, und, unter Anschliessung an hellenische Landessitte, auch Diaconissen.

Noch fragt sich, wie es sich bei den heidenchristlichen Gemeinden verhielt in Beziehung auf ihre gegenseitige *Verbindung unter einander?* Die palästinischen Gemeinden fühlten das Bedürfniss eines besonderen Verbandes unter einander um so weniger, je mehr sie noch innerhalb der theokratischen Gemeinschaft Israëls standen und an dieser eine gemeinsame Umfassung und einen gemeinsamen Boden hatten. Anders war es bei den paulinischen Gemeinden in Syriën, Kleinasiën, Macedoniën und Griechenland. Je weiter diese räumlich von Jerusalem entfernt waren, und je mehr die innere Entwickelung fortschritt, desto mehr bedurften sie eines gemeinschaftlichen Bandes unter einander. Ein solches Band hatten sie von Anfang an; aber es war ganz individuëll und persönlich. Es bestand in der Person des Paulus selbst, als des Heidenapostels. Er hatte diese Gemeinden gestiftet, und zwar meist ohne dass vorher ein Grund zu einer Gemeinde gelegt war. In ihm sahen sie den Gründer ihres Daseins; ihm verdankten sie die Leitung und Unterweisung. Nach der Gründung besuchte er sie wieder, und unterhielt auch abwesend durch Briefwechsel eine persönliche Verbindung mit ihnen; und so sind namentlich die einzelnen Briefe gleichsam Bande, wodurch der Apostel mit seinen Gemeinden und sie mit ihm und durch ihn mit andern Gemeinden verbunden wurden. Man vergl, z. B. 1 Kor. XVI. 1; hier will Paulus den Korinthern, in Betreff der Sammlung für die Gemeinde in Jerusalem, eine Weisung ertheilen und fordert sie auf, sie sollen es auch so halten, wie er es bei den Gemeinden Galatiëns

angeordnet habe. Wenn nun die Korinther, wie wir annehmen dürfen, diesen Rath des Apostels befolgt haben, so hat sich bei ihnen, durch Vermittlung des Paulus, die gleiche Sitte und Einrichtung gebildet, wie sie die Gemeinden der galatischen Landschaft in Kleinasiën ebenfalls hatten; und in ähnlicher Weise verweist Paulus auch auf „die Gemeinden Gottes," und auf alle Gemeinden 1 Kor. VII. 17; XI. 16; XIV. 33. Man denke sodann auch an die Grüsse in den paulinischen Briefen. Wenn Paulus z. B. 1 Kor. XVI. 19 von Ephesus aus schreibt: „Die Gemeinden von Asia grüssen euch; es grüssen euch in dem Herrn Aquilas und Prisca nebst der Gemeinde in ihrem Haus; es grüssen euch alle Brüder," so kann man freilich sagen: „das sind eben briefliche Grüsse, wie andere auch! Und doch liegt darin eine Gemeinschaft im Geist. Die einzelnen Gläubigen in Ephesus und die Gemeinden Kleinasiëns, sowie andererseits die Gemeinden in Achaja reichen einander, als zusammengehörige, brüderlich die Hand, und Paulus ist's, der diese Gemeinschaft des Geistes vermittelt. Und wenn Paulus den Gläubigen in Achaja die macedonischen Gemeinden rühmt, dass sie bei aller Trübsal freudig seien, und bei aller Armuth willig, und fast über ihre Kräfte sich zu milden Beisteuern herbeigelassen haben; wenn sodann dieser Eifer die Korinther anspornt und Paulus einige Brüder vorausschickt, damit Alles vorbereitet sei und die Korinther nicht beschämt werden mögen, wenn er in der Begleitung macedonischer Christen zu ihnen käme, ehe die Sache im Reinen wäre (2 Kor. VIII. 1 ff.; IX. 1 ff.), — so sehen wir da in ein gemeinschaftliches Leben, in ein gegenseitiges Zusammenhalten hinein, vermöge dessen die einzelnen Gemeinden sich immer mehr ihrer Verbindung unter einander und ihrer Einheit, als eines Ganzen, bewusst werden mussten. Nehmen wir noch dazu, wie eine Gemeinde den Apostel unterstützte, während er in einer andern wirkte (2 Kor. XI. 8 f.), so müssen wir gestehen, es fand zwischen den einzelnen paulinischen Gemeinden ein Gemeinschaftsverband statt, der sich allerdings an die Persönlichkeit und Wirksamkeit des Paulus knüpfte, aber eben darum ein sehr kräftiger und lebendiger war.

C. *Gesellige und häusliche Verhältnisse der Heidenchristen. Umgang mit Nichtchristen.*

Das wichtigste Verhältniss unter diesem Gesichtspunkt ist in den paulinischen oder gemischten Gemeinden ohne Frage das zwischen den Gläubigen aus den Juden und denen aus den Heiden in einer und derselben Gemeinde. In Antiochia, in Ephesus, in Korinth z. B., waren die Juden und die Heiden vor der Gemeindegründung von einander getrennt und durch Volks- und Religionseigenthümlichkeit, durch Sitte und Lebensart unterschieden gewesen. Ein solcher durchgehender Unterschied, ja selbst eine Kluft muss zwischen ihnen anerkannt werden, wenn wir auch allerdings die Stellung und Gesinnung der Israëliten in der Zerstreuung, der Hellenisten, keineswegs übersehen, oder zu gering anschlagen. Als oben von der Bedeutung der hellenistischen Juden für die Verbreitung des Christenthums unter Heiden die Rede war, nahmen wir an, dass dieselben gerade dadurch vor den palästinischen Juden sich auszeichneten, dass sie griechische Sprache und Bildung eingesaugt und dagegen eng jüdische Vorurtheile gegen Heiden abgelegt hatten. Demungeachtet waren sie aber doch Juden, beobachteten ihr Gesetz, behielten die Beschneidung bei, blieben in religiöser und volklicher Verbindung mit Palästina und dem Tempel, blieben unter den Heiden ein besonderes Volk, beobachteten die Speise- und Reinigkeitsgesetze, und waren dadurch in vielen Lebensbeziehungen von den Heiden, in deren Mitte sie lebten, geschieden. Nun wurden durch die Predigt des Paulus, nebst seinen Begleitern und Gehülfen, in einer solchen Stadt theils Juden, theils Heiden gläubig; überzeugten sich, dass Jesus der Messias, der Heiland sei, und trachteten nach dem Reich Gottes, das nahet und in das sie einzugehen wünschten; wurden die Einen wie die Andern getauft, bildeten *eine* Gemeinde mit einander. Durch den Glauben an Einen Gott und Jesum, seinen Gesalbten, ihren Herrn, und durch die Uebernahme der Taufe legten nun zwar beide Theile etwas von ihrer bisherigen Religion ab, natürlich die Heiden ungleich mehr, als die Juden, indem jene ihre Götter verwarfen und den Götzendienst verliessen, während die Juden den Einen wahren Gott, den sie vorher angebetet,

auch ferner verehrten. Diese negative und positive Ausgleichung brachte es übrigens noch gar nicht unmittelbar mit sich, dass die Judengläubigen und die Gläubigen aus den Heiden sofort wirklich eins geworden wären, auf gleichem Fuss mit einander gelebt und völlig als Brüder sich gegenseitig betrachtet und behandelt hätten. Die gottesdienstliche Gemeinschaft, die sie mit einander verband, dieser religiöse Verein und Gesellschaftsverband der ἐκκλησία θεοῦ, in welcher sie gemeinschaftlich zusammengefasst waren, hob noch nicht in jeder Beziehung die Trennung im Leben und im religiösen Umgang auf, durch welche sie bisher waren auseinander gehalten gewesen. Beide waren integrirende Theile der christlichen Gemeinden des Orts, aber sie waren noch nicht in einander verschmolzen. Die Gemeinde bestand eben aus zwei disparaten Elementen, der περιτομή und der ἀκροβυστία, um mit Paulus zu reden. Und wo die jüdische Synagoge die Gläubigen nicht von sich stiess, da hielt sich natürlich die gesellige Scheidung länger, als wo dieses Ereigniss früh eintrat; in jenem Fall waren die Judenchristen ihrerseits den Heidenchristen länger entfremdet. Hingegen ist nicht unwahrscheinlich, und eine Stelle im ersten Korintherbrief weiset darauf, dass die Gläubigen aus den Heiden noch nicht alle Beziehung zu den Göttertempeln, nicht alle Berührung mit den Opfermahlzeiten auf einmal abbrachen, und dadurch trugen dann sie ihrerseits dazu bei, die gläubigen Juden sich wieder zu entfremden, wie überhaupt die Heidenchristen gar manchen Anlass haben mochten, an Sitten und Gebräuchen ihrer bisherigen Religionsgenossen auf eine solche Weise Theil zu nehmen, dass es ihren jüdischen Mitchristen anstössig sein und dieselben in einer gewissen Entfernung von ihnen halten musste. Dazu kam auch noch das gegenseitige Nationalgefühl, das sich bei den Judenchristen als theokratischer Stolz mit Verachtung und Geringschätzung der „Sünder aus den Heiden,“ bei den Heidenchristen als Stolz auf hellenische Bildung mit vornehmem Herabsehen auf die Barbaren aussprach. Das Alles in Rechnung genommen, versteht es sich von selbst, dass es sehr schwer halten und lange Zeit erfordern mochte, bis die innere Glaubensgemeinschaft sich zu einer rechten Lebensgemeinschaft herausbilden und zugleich der äussere Gesellschaftsverband zu einer wahren Verschmelzung der Gemüther sich vertiefen mochte. Auch lässt sich leicht denken, dass dieser Assimilationsprocess, dieses Werk

der Ineinsbildung nicht gerade stetig vor sich gehen mochte, dass oft ein Vorfall dazwischen treten konnte, der das schon bis auf einen gewissen Grad fortgeschrittene Werk nicht nur hemmte, sondern auf einmal um Vieles wieder zurückzuwerfen drohte. Eine solche Thatsache war z. B. das Auftreten der τίνες ἀπὸ Ἰακώβου in Antiochiën mit den daran sich knüpfenden Folgen. Der Vorwurf einer ὑπόκρισις, welchen Paulus den Judenchristen der antiochenischen Gemeinde, wie dem Petrus selbst, macht (s. unten), setzt voraus, dass die gesellige Verschmelzung der verschiedenen Elemente in jener Gemeinde schon ziemlich weit gediehen war, während jetzt die Verbrüderung wieder in Frage gestellt wurde. Indessen scheint das freimüthige und nachdrückliche Einschreiten des Paulus die Gefahr auf der Stelle abgewendet zu haben.

Spuren einer lang andauernden, innerlichen Trennung zwischen den gewesenen Heiden und Juden, innerhalb der einzelnen Gemeinden, zeigen sich überall, wo Paulus in seinen Briefen vor Selbstüberhebung warnt, zu brüderlicher, schonender Rücksicht auf einander ermahnt, und fordert, dass die Starken der Schwachen sich annehmen und ihnen kein Aergerniss geben sollen, z. B. Röm. XII. 3 ff. besonders aber XIV. 1—15, 13. Hier geht er von dem Unterschied aus, den ein Theil der Gläubigen mache in Beziehung auf gewisse Speisen und Tage, und wirkt dahin, dass keiner den Andern richten und verdammen, sondern nur Jeder dem Herrn dienen und leben, dem schwachen Bruder aber nicht einen Anstoss geben, vielmehr ihn zu fördern und zu erbauen bedacht sein möge. Diese ausführliche Ermahnung setzt voraus, dass damals auch in der römischen Gemeinde noch vielfache Uneinigkeit und Spannung, zumal zwischen Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden, statt gefunden haben muss. Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit der Erörterung 1 Kor. VIII, wo besonders von der Theilnahme der Heidenchristen an Götzenopfermahlzeiten und vom Genuss des Opferfleisches die Rede ist, und die Ermahnung dahin geht, es möge doch ja keiner das Gewissen des schwachen Bruders durch etwas, was diesem anstössig wäre, verletzen; ein Gegenstand, auf welchen der Apostel auch C. X. 23 ff. zurückkommt, während den obigen Stellen aus dem Brief an die Römer Kol. II. 16 ff. verwandt ist.

Es war eine der Hauptaufgaben des Apostels Paulus, auf diese Verschmel-

zung der verschiedenen Elemente innerhalb der gemischten Gemeinden hin zu arbeiten. Das hat er denn auch mit Wort und That gethan, durch sein persönliches Handeln und Beispiel (1 Kor. VIII. 13; IX. 19—22: X. 33; XI. 1), sowie durch freimüthigen Tadel eines diesem Werk hinderlichen Benehmens (Gal. II. 11 ff.). Vorzüglich aber hat die eigenthümliche Art und Weise, wie er das Evangelium von Christo auffasste und die christliche Lehre ausbildete, auf die Förderung jenes Einigungswerks hingezielt, während hinwiederum diese praktische Lebensaufgabe, die ihm geworden war, auf seine persönliche Erkenntniss der christlichen Wahrheit einen sichtbaren Einfluss gewonnen hat. Hieher gehört besonders seine reine und volle Erkenntniss der christlichen *Freiheit* (ἡ ἐλευθερία ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Gal. II. 4); sodann die klare Einsicht in das Reich Gottes und das Wesen des Christenthums, wonach es *Geist* ist (Röm. XIV. 17: „das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist.“ Gal. III. 3: „Wollet ihr jetzt im Fleisch vollenden, nachdem ihr im Geist angefangen habt?“); das nachdrückliche Geltendmachen des wesentlich *Neuen*, der neuen Schöpfung, in Christo (Kol. III. 9—11); ferner das starke Hervorheben der Wahrheit, dass es *Ein Gott*, *Ein Herr*, *Ein Geist* ist, dem wir dienen (1 Kor. XII. 4—6; Eph. IV. 5 ff.), sowie der entsprechenden Pflicht, Alles zur Ehre Gottes, Alles dem Herrn zu thun, Ihm allein zu leben (1 Kor. X. 31; Röm. XIV. 6—9, 18; Kol. III. 17), wie denn der Herr allein es ist, der die Seinen richtet (Röm. XIV. 10); endlich die Entwickelung des Begriffs der *Kirche*, als einer verschiedene Glieder umfassenden, lebendigen Einheit, als des σῶμα Χριστοῦ (Röm. XII. 4 ff.; 1 Kor. XII. 12 ff.; Kol. III. 11; Eph. I. 22 f.; II. 11 ff. cf. IV. 1 ff.; in den letzteren Stellen ist namentlich die Bedeutung des Todes Jesu hervorgehoben, als wodurch die Scheidewand niedergerissen und aus Zweien *ein* Ganzes worden ist, sodass beide durch Jesum in *einem* Geist Zugang zum Vater haben.) Alle diese, in dem paulinischen Lehrbegriff höchst bedeutungsvollen Wahrheiten, haben wesentlich zugleich eine praktische Beziehung auf das Werk der Verbrüderung und inniger Vereinigung der Gläubigen aus Juden und Heiden, zunächst innerhalb der einzelnen gemischten Gemeinden, aber auch in dem grossen Ganzen der Kirche. Und nicht umsonst führt der

Apostel den Korinthern gerade in einem Zusammenhang, wo er ihnen brüderliche Gesinnung empfiehlt und sie ermahnt, sich gegenseitig zu erbauen und Alles zur Ehre Gottes zu thun, das zu Gemüthe, dass sie sollen unanstössig sein, sowohl den Juden als den Heiden und der *Gemeinde Gottes* (1 Kor. X. 32).

Freilich waren diese Wahrheiten, wenn sie auch einem Paulus klar und lebendig vor der Seele standen, darum noch nicht sofort in das Bewusstsein der Gläubigen selbst übergegangen; und dann liegt zwischen der Aneignung einer Ueberzeugung und dem kräftigen und beharrlichen Handeln nach derselben noch gar Vieles in der Mitte. Darum ging das Werk der Einigung und Verschmelzung nur langsam vor sich, zumal Paulus selbst, nach seinen Grundsätzen, die Sache gewiss nicht durch ungeduldiges Drängen zu beschleunigen gesucht hat, überhaupt nichts Gemachtes wollte, sondern wohl wusste, dass die Sache nur von innen heraus sich von selbst bilden könne. Indessen haben wir keinen Grund, daran zu zweifeln, dass schon bei Lebzeiten des Apostels Paulus in vielen Gemeinden wenigstens bedeutende Schritte in dieser Richtung geschehen sind und das Werk grundlegend angebahnt war, ehe Paulus vom Schauplatz abtreten musste. Dass dabei namentlich die Judenchristen nachgaben, ist aus der schon öfters angeführten Stelle Apostel-Geschichte XXI. 21 zu ersehen. Falsch war nur die Ansicht der Sache, als ob Paulus die auswärtigen Juden zum Abfall verführt hätte. Aber das ist dabei doch als Thatsache anzusehen, das die gläubigen Juden in der διασπορὰ nach und nach von dem mosaischen Gesetz und den jüdischen Sitten abkamen, wozu ohne Zweifel die Gemeinschaft mit ihren Brüdern aus den Heiden viel beitrug. Es ist natürlich, dass die verschiedenen Glieder besonders durch gegenseitige Dienste und Hülfsleistungen, aus Glauben in Liebe gethan, einander näher gerückt wurden, dass „durch das Band des Friedens auch die Einigkeit im Geist gehalten" und gefördert wurde, sodass, im Verlauf der Zeit, Christen aus Juden und Heiden einander ohne Unterschied als Brüder und Schwestern ansehen lernten und allmählig vergassen, dass früher die Einen Juden, die Andern Heiden gewesen seien. Es handelte sich, um einem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu folgen, nicht um eine „absorbtive Union," sodass die Judenchristen zu den Heidenchristen, oder diese zu jenen hätten übertreten sollen, um in ihnen aufzugehen, sondern um eine Vereinigung in einem

höheren Element, in dem Glauben an *einen* Herrn, und in einer höheren Gemeinschaft, als die jüdische Theokratie und die heidnische Staats- und Volks-Gemeinde war. Dabei mussten also beide Theile etwas fallen lassen; die Judenchristen ihre gesetzliche Gerechtigkeit, ihr levitisches Wesen, ihre jüdische Einseitigkeit; die Heiden aber ihren hellenischen Bildungsstolz, ihre heidnischen Richtungen und Sitten.

Bei der Frage, in wie weit eine solche Union, zunächst innerhalb einzelner gemischter Gemeinden, im apostolischen Zeitalter verwirklicht worden sei, dürfen wir eine kleine Notiz nicht übersehen, welche auf den ersten Anblick zwar geringfügig erscheint, aber denn doch in mancher Hinsicht bedeutend ist; wir meinen die Thatsache, welche uns die Apostel-Geschichte C. XI. 26 überliefert hat: dass „zuerst in Antiochia die Jünger Χριστιανοὶ genannt wurden." Wir fassen diese Bemerkung hier von der Seite auf, wonach sie ein Zeugniss ist für den Fortschritt der Verschmelzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Offenbar sollte der Name alle Mitglieder der dortigen Gemeinde bezeichnen, ohne Rücksicht darauf, ob sie aus den Juden oder Heiden waren; denn es heisst: τοὺς μαθητὰς. Der Name setzt nun voraus, dass die Gläubigen sich bereits von den Juden unterschieden; denn sonst wäre Niemand darauf gekommen, ihnen einen besonderen Namen zu schöpfen. Erfunden wurde der Name von den Juden ohne allen Zweifel nicht; denn diese hätten den Christen gewiss am wenigsten den ihnen so heiligen und ehrwürdigen Namen „Messiasleute" zugestanden; sie pflegten ihnen vielmehr nur geringschätzige Namen, wie „Nazarener, Galiläer" u. dgl. zu geben. Auch von Christen ist der Name wohl nicht ausgegangen; sie nannten sich unter einander nur „Jünger, Gläubige, Brüder." Dafür aber, dass der Name von Heiden in Antiochia aufgebracht worden ist, spricht auch die römische Form und Bildung desselben. Da aber die Heiden sowohl damals, als noch in späterer Zeit in der Regel die Christen nur für Juden hielten, etwa für eine besondere Secte der Juden, so muss ihnen in diesem Fall der Unterschied von den Juden deutlich in die Augen gefallen sein, und zwar nicht bloss auf Seiten der Heidenchristen (denn man nannte ja Alle, ohne Unterschied, Χριστιανούς), sondern auch auf Seiten der gläubigen Juden. In Betreff der Judenchristen zu Antiochiën, haben wir an den Worten des Paulus

Gal. II. 13 glücklicher Weise ein entsprechendes Zeugniss, das zwar auf indirectem Wege, aber doch mit Sicherheit uns zu erkennen gibt, dass sie allerdings mit den Heidenchristen der Gemeinde auf gleichem Fuss zu leben pflegten, ohne sich durch levitische Gesetze von brüderlichem Umgang mit ihnen abhalten zu lassen; denn der Vorwurf einer ὑπόκρισις, den Paulus in dem bestimmten Fall ihnen macht, beweist gerade, dass das Gegentheil die Regel war. Somit geben diese Stellen der Apostel-Geschichte und des Paulus auf ungesuchte Weise einander gegenseitig Licht, und aus beiden zusammen erhellt, dass das Werk der Union, wenigstens in dieser einflussreichen Muttergemeinde der gemischten und heidenchristlichen Gemeinden, schon sehr frühe bedeutende Fortschritte gemacht haben muss, und die Entstehung des Christennamens ist ein Beweis dafür, dass die Christen in Antiochiën sich als eine Parthei müssen kenntlich gemacht haben, welche weder den Juden, noch den Heiden einfach beizuzählen, sondern eben ein Genus tertium sei (vgl. de Wette, Exeg. Handb. und Neander, Apost. Gesch. I, 123 ff. 1ste Ausg.).

Ein Mittel zu dieser Verschmelzung waren unter Anderm die Brüdermahle oder Agapen. Schon das war für den obigen Zweck äusserst günstig, dass der bestehenden christlichen Sitte, die von den palästinischen Gemeinden herstammte, die hellenische Sitte mit ähnlichen landesüblichen Zusammenkünften zu geselligem Zweck gleichsam entgegenkam. Indessen war, u. A. eben darum, damit der Zweck einer brüderlichen Einigung auf dem Fuss der Gleichheit erreicht werde, unumgänglich nöthig, darüber zu wachen, dass die christliche Sitte der Brüdermahle nicht durch die heidnische Sitte verdorben und entstellt werde (siehe oben S. 219 f.).

Neben dem bedeutendsten Gegensatz, der innerhalb der paulinischen Gemeinden sich fand, dem zwischen Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden, waren noch manche Unterschiede in geselliger und häuslicher Beziehung vorhanden, welche ihre Ausgleichung erwarteten, z. B. der Unterschied zwischen *Sclaven und Freien*. Aber auch diesen sucht der Apostel Paulus (1 Kor. VII. 21 ff.) in der Gemeinde auszugleichen, indem er zwar nicht darauf dringt, dass die Sclaven, die etwa der Gemeinde angehören, durchaus losgekauft werden sollen, sondern dass sie, die in dem Herrn berufen seien, als Freigelassene des Herrn

sich selbst betrachten und von den Freien in der Gemeinde so angesehen werden sollen, während der freie Mann, sofern er ein Gläubiger ist, ein Knecht Christi sein soll. Nur in *einer* Hinsicht, scheint es, wurde die gesellige Gleichheit der Gläubigen von Paulus nicht begünstigt, nämlich in *Betreff des Geschlechts*, weil er dagegen spricht, dass Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde reden und lehren wollten (1 Kor. XIV. 34 f.). Indessen werden wir dies doch nicht anders anzusehen haben, als so, dass der Apostel den Frauen ihren natürlichen Wirkungskreis im Hause um so mehr wahren wollte, je stärker er ein krankhaftes Emancipationsstreben, einen falschen Gleichheitsgeist und Thätigkeitsdrang zurückwies. Hiemit verwandt ist, was ebenfalls in dem für solche Fragen reichhaltigen ersten Korintherbrief von dem *ehelichen und ehelosen Leben* vorkommt (VII. 25—40). Es scheint nämlich in Korinth bei einem gewissen Theil der Gemeinde (und zwar, wie Neander mit Grund vermuthet, nicht sowohl bei dem judaistischen, als bei dem paulinisch gesinnten Theil, Apost. Gesch. I, 308 ff., 326 f.) eine Richtung sich geltend gemacht zu haben, bei welcher das ehelose Leben als ein besonderer Vorzug und als Tugendmittel galt. Diese ungesunde Richtung bekämpft jedoch der Apostel, indem er auf ebenso besonnene, als wahrhaft christliche Weise sich über die Frage ausspricht, und die christliche Vollkommenheit nicht in die Ehelosigkeit, überhaupt nicht in die äusserliche Enthaltung und Entbehrung des Irdischen, sondern in die Gesinnung setzt, vermöge welcher, Alle, Verehelichte so gut als Unverehelichte, Bemittelte, wie Unbemittelte, bereit sein können, sich selbst zu verläugnen und jedes Opfer zu bringen, das der Herr, vermöge der Umstände, verlangen möge.

So zeigen sich denn inmitten der gemischten oder heidenchristlichen Gemeinden in geselliger Hinsicht mancherlei Verschiedenheiten, ja Gegensätze, deren Versöhnung und Ausgleichung eine Aufgabe der Kirche war; und wir haben gesehen, in welchem Geist der Heidenapostel in den Gemeinden seines Wirkungskreises diesem Ziel entgegen gestrebt hat. Zugleich aber bekommen wir den Eindruck, dass eben in diesen Gemeinden ein weit mannigfaltigeres und regeres Leben, das desshalb auch mit stärkeren und zahlreicheren Gegensätzen zu thun hatte, gewaltet habe, als in den rein judenchristlichen Gemeinden.

Noch ist die Frage übrig: Wie stand es in den heidenchristlichen Gemeinden um den *Umgang mit Nichtchristen?*

Befragen wir zuerst die Apostel-Geschichte, so erfahren wir, dass schon bei Gründung dieser Gemeinden heidnische Einwohner der Städte den Apostel Paulus und seine Begleiter, auch wohl die von ihnen gewonnenen Gläubigen angefeindet haben. Sehen wir aber genauer zu, so finden wir, dass diese Feindseligkeiten in den meisten Fällen auf Anstiften von Juden begonnen sind, z. B. in dem Pisidischen Antiochiën (XIII. 50); in Iconium (XIV. 2, 4 f.): in Lystra (XIV. 19); in Thessalonich und Beröa (XVII. 5 ff., 13); während nur in Philippi (XVI. 16 ff.) und in Ephesus (XIX. 23 ff.), die Anfeindungen unmittelbar und geradezu von der heidnischen Bevölkerung ausgingen, hier unter religiösem Vorwande und mit Aufregung des Fanatismus, dort unter politischem Dekmantel, beidemal aber eigentlich nur aus Beweggründen des Eigennutzes und des materiëllen Interesses. Nehmen wir alles das zusammen, so zeigt sich, dass die Christen nur in einzelnen Fällen und zwar auf besonderes Anstiften betheiligter Personen von Heiden angefeindet wurden, wonach anzunehmen ist, dass man sie in der Regel gewähren liess. Und umgekehrt lässt sich dann voraussetzen, dass die Christen einen friedlichen Umgang mit den Heiden pflegten.

Vergleichen wir damit die Briefe des Paulus, so finden wir obige Berichte über theilweise Anfeindungen der Christen durch die Heiden dadurch bestätigt, dass Paulus den Thessalonichern (im ersten Brief, II., 14) bezeugt, dass sie von ihren Landsleuten und Volksgenossen viel erlitten haben, wie die jüdischen Gemeinden von den Juden. Andere Stellen indess setzen auch wieder einen vielfachen und freundschaftlichen Umgang zwischen Christen und Heiden voraus, z. B. 1 Kor. X. 27 ff.: *εἰ δέ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων, καὶ θέλετε πορεύεσθαι πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.* So konnte der Apostel nur reden, wenn er wusste, dass Christen von Heiden öfters zu Tisch geladen wurden. Was dann aber die Weisung des Apostels für diesen Fall betrifft, so ist so viel klar: er verbietet es den Christen nicht, eine solche Einladung anzunehmen; er stellt es vielmehr ganz in das freie Belieben eines Jeden, ob er der Einladung eines Ungläubigen folgen will, oder nicht. Auch gemischte Ehen zwischen Christen

und Nichtchristen, die damals natürlich sehr häufig sein mussten, will der Apostel nicht getrennt wissen. Vielmehr soll der gläubige Theil dem andern ein Mittel zur Bekehrung werden (1 Kor. VII. 12—16). In Betreff der heidnischen Obrigkeit ist es wenigstens die Forderung des Apostels, dass die Christen aus Gottesfurcht und um des Gewissens willen die Obrigkeit ehren sollen (Röm. XIII. 1 ff.), womit jedoch die andere, in geselliger Hinsicht beachtenswerthe Ermahnung recht wohl vereinbar ist, dass Christen ja keine Streitsache wider einander vor heidnische Richter bringen sollten (1 Kor. VI. 1 ff.). Eine häufige Ermahnung ist bei Paulus diese, dass die Gläubigen sich bemühen sollten, so zu leben, dass sie denen, die draussen sind, den Nichtchristen keinen sittlichen Anstoss geben, 1 Thess. IV. 12: *ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω* und bestimmter 1 Kor. X. 32: *ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*; und was hier bloss negativ ausgedrückt ist, das erscheint zugleich in seiner positiven Bedeutung, Phil. II. 15: *ἵνα ἦτε ἄμεμπτοι — τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.*

III. CAPITEL.

Das wechselseitige Verhältniss zwischen den judenchristlichen und den heidenchristlichen oder gemischten Gemeinden.

Versetzen wir uns zuerst auf den Standpunkt einer *judenchristlichen Gemeinde* in Palästina, um zu fragen, welchen Eindruck wohl die Nachricht von der Entstehung heidenchristlicher Gemeinden auf dieselbe machen mochte, und wie sie selbst sich zu dieser stellte, so gibt uns die Apostel-Geschichte Einiges an die Hand, um diese Frage zu beantworten. Der wirkliche Eindruck, den die Nachricht, dass Heiden das Wort Gottes angenommen haben, auf die Apostel und Brüder in Judäa machte, wird XI. 2 f. damit bezeichnet, dass es heisst: „Als Petrus (von Cäsarea aus) nach Jerusalem zurückkam, so geriethen die von der Beschneidung mit ihm in Streit und sagten: Du bist eingetreten bei Männern, welche Vorhaut haben, und hast mit ihnen gegessen.“ Hiemit ist der Hauptanstoss angedeutet, und es ist leicht zu ersehen, dass diese Judenchristen

überhaupt der Bekehrung von Heiden, wenn dieselben nicht durch Beschneidung zuvor der jüdischen Theokratie einverleibt waren, nicht gut zusehen konnten. Als jedoch Petrus in seinem Bericht zeigte, dass er in dieser Angelegenheit ganz und gar einer höheren Führung gefolgt sei, und erinnerte, dass er, nachdem einmal Gott selbst diesen Heiden die Gabe des Heiligen Geistes so gut als Andern ertheilt hatte, nicht mehr hätte widerstreben können, so beruhigten sie sich und priesen Gott, indem sie sagten: „So hat denn Gott auch den Heiden die Busse zum Leben gegeben" (Vs. 18). Also die Einsicht, dass Gott selbst es gewesen sei, der heidnischen Leuten zum Zweck ihrer Rettung Busse geschenkt habe und dass Gottes Finger in dieser Sache walte, schlug die Bedenken nieder und überwog den ersten, widrigen Eindruck so sehr, dass die Gemüther sich nicht nur beruhigten, sondern auch Gott darüber preisen konnten. Dennoch wäre es übereilt und hiesse zu viel erwartet, wenn man sich vorstellen wollte, durch eine solche Erkenntniss hätten alle Einwendungen gegen die Bekehrung von Heiden zu Jesu, ohne Uebernahme der Beschneidung, und gegen einen völlig freien Umgang mit solchen, niedergeschlagen werden müssen. Es handelte sich hier nur um diesen einzigen Fall; und wenn man sich auch bei diesem, vermöge besonderer, gewichtiger Gründe, beruhigte, so mochte man doch den einzelnen Fall nur als eine Ausnahme betrachten, durch welche die entgegenstehende Regel keineswegs aufgehoben sei. Und es war eine ganz andere Sache, einen isolirten Ankömmling aus den Heiden, für welchen überdem ausserordentliche Zeugnisse des göttlichen Willens vorlagen, sich gefallen zu lassen, als ruhig zuzusehen, wenn ganze Massen von Heiden in die Christengemeinschaft aufgenommen wurden, ohne Juden zu werden; denn hiezu war ein Aufgeben der eingewurzelten national theokratischen Denk- und Gefühlsweise erforderlich (vgl. Schneckenburger, Zweck der Ap. Gesch., S. 179).

Später scheint eine geraume Zeit hindurch vorzugsweise die neugegründete Christengemeinde in der syrischen Hauptstadt Antiochia, aus bekehrten Juden und Heiden bestehend, die Aufmerksamkeit der palästinischen Judenchristen beschäftigt zu haben; denn auf diese Gemeinde beziehen sich diejenigen Schritte, die in der nächsten Zeit in Betreff der Heidenchristen, theils von einzelnen Judenchristen, theils von Seiten der Urapostel und der Muttergemeinde in Jerusalem

geschahen. Die einzelnen Thatsachen, die wir theils aus der Apostel-Geschichte, theils aus dem Brief an die Galater kennen, sind:

Erstens, die *Sendung des Barnabas* nach Antiochiën. Diese geschah (Ap. Gesch. XI. 22), sobald die Nachricht davon zur Kenntniss der Gemeinde in Jerusalem gekommen war, dass eine grosse Zahl von Einwohnern Antiochia's, worunter namentlich auch Heiden, gläubig geworden sei. Hier sind nicht die Apostel als die Abordnenden und Aussendenden genannt, sondern, dem Zusammenhang nach, die Gemeinde in Jerusalem; ein Umstand, aus welchem sich schliessen lässt, dass das Interesse in Beziehung auf die antiochenische Gemeinde, die allerdings in mancher Hinsicht eine neue und überraschende Erscheinung war, unter den Christen in Jerusalem ein weit verbreitetes und allgemeines gewesen sei. Ueber den Zweck der Sendung ist hier so wenig etwas ausdrücklich gesagt, als früher (VIII. 14) in Betreff der Sendung des Petrus und Johannes zu den Neubekehrten in Samaria. Dürfen wir aber aus der Art, wie Barnabas in Antiochia handelt, auf die Absicht derer, die ihn dahin sandten, einen Schluss machen, so bezweckten dieselben vor Allem, die Neubekehrten in der Treue gegen den Herrn zu bestärken und überhaupt die junge Gemeinde in ihrem Leben zu fördern. Den Barnabas hier als blossen „Inspector“ anzusehen, wie Schneckenburger (S. 166) thut, haben wir keinen Grund. Das Wichtigste aber und Folgenreichste, was Barnabas für diese Gemeinde that, war, dass er von dort aus nach Tarsus ging und den Paulus nach Antiochia brachte (XI. 25).

Zweitens, eine weitere Thatsache erwähnt die Apostel-Geschichte unmittelbar darauf (XI. 27 f.), nämlich dass „um jene Zeit von Jerusalem aus Propheten hinabkamen nach Antiochia, von denen einer, Agabus, auftrat und durch den Geist andeutete, dass eine grosse Hungersnoth kommen werde.“ Das Folgende, über die in Antiochia gesammelte Spende für Jerusalem, können wir hier übergehen, um es später noch zu berühren; aber der Punkt ist für uns an diesem Ort merkwürdig, dass, von Jerusalem aus, „*Propheten*“ *nach Antiochia* kamen, wie es scheint ohne besonderen Auftrag, bloss aus eigenem Entschluss und auf Anregen des Heiligen Geistes. Das setzt aber eine Gesinnung gegen die antiochenische Gemeinde voraus, bei der man sie als eine ächte ἐκκλησία θεοῦ aner-

kannte; und wenn wir noch das in Anschlag bringen, dass einer von diesen Propheten *auftrat* (ἀναστὰς — ἐσήμανε), was doch wohl nur vom Auftreten in einer gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde zu verstehen ist, so werden wir auf die Vorstellung geführt, dass die Christen in Jerusalem sich zu der Gemeinde in Antiochiën in ein Verhältniss der Gleichheit und freundschaftlicher Gesinnung gesetzt haben. Diese beiden Thatsachen entsprechen einander. Beide zeugen von einer anerkennenden, liebreichen Gesinnung der palästinischen Judenchristen, insbesondere der Urgemeinde gegen die grossentheils heidenchristliche Gemeinde. Der Unterschied ist nur der, dass die eine Thatsache einen gewissermaassen öffentlichen Charakter hat, indem die Sendung des Barnabas von der Gemeinde zu Jerusalem ausging, während die andere mehr eine Privatsache ist, sofern jene „Propheten," ohne einen Auftrag von Menschen empfangen zu haben, auf Anregen des Geistes nach Antiochia gingen, sich daselbst eine Zeitlang aufhielten, auch in den Versammlungen der Christen auftraten.

Indess dürfen wir darum noch nicht glauben, dass bei den Judenchristen gar keine Vorurtheile gegen die Heidenchristen mehr vorhanden gewesen seien. Diese waren, wie sich aus späteren Ereignissen ergibt, allerdings vorhanden, aber sie waren, wie es scheint, noch latent. Sie traten jedoch hervor, sobald Gläubige aus den Heiden in grösserer Zahl und in mehreren Gemeinden gesammelt waren, was auf der ersten Missionsreise des Paulus mit Barnabas geschah. Nun gingen den Eiferern um das Gesetz in Palästina die Augen auf. Von jetzt an rührte sich auch die strenge Parthei unter den Judenchristen. Sie wollten die Vorrechte Israëls nicht ohne Weiteres mit den Unbeschnittenen theilen, und thaten Schritte, um die Gläubigen aus den Heiden wenigstens nachträglich zur Unterwerfung unter das Gesetz und die Beschneidung zu bewegen. Das sollte die Bedingung sein, unter welcher die Gläubigen aus den Heiden des Heils theilhaftig werden könnten; das die Bedingung, unter der sie selbst mit ihnen auf gleichem Fuss und brüderlich verkehren wollten. Diese Gesinnung sprach sich in den zwei Thatsachen aus, die noch hieher gehören, die aber schon oben ausführlicher erörtert worden sind, nämlich

Drittens, das *Eindringen* von *Judaisten* aus Jerusalem in die *antiochenische Gemeinde* (Ap. Gesch. XV. 1 ff.; Gal. II. 1 ff.), welches daselbst einen grossen

Sturm erregte und die wichtigen *Verhandlungen in Jerusalem* zur Folge hatte. Dieser Gegenstand erfordert eine um so gründlichere Untersuchung, als aus demselben die wichtigsten Folgerungen über das Verhältniss nicht nur der Heidenchristen und Judenchristen zu einander, sondern insbesondere auch der Judenapostel zu dem Heidenapostel Paulus sich ergeben (1).

Hören wir vorerst wie Baur die Sache auffasst. Nach seiner Vorstellung haben wir hier. „einen Conflict des paulinischen Christenthums mit dem Judenchristlichen, und zwar stehen die älteren Apostel so wenig ausserhalb des Conflictes, dass wir sie vielmehr noch ganz auf einem Standpunkt stehen sehen, auf welchem sie über das Judenthum noch gar nicht hinausgedacht hatten. Die älteren Apostel sind hier selbst als Gegner des Paulus aufgetreten, indem sie den Heidenchristen die Beschneidung und damit die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes, das ganze Judenthum, aufnöthigen wollten, wonach die Heiden nur so, dass sie zuvor Juden wurden, Christen werden konnten. Hiegegen hat Paulus den nachdrücklichsten Widerstand geleistet und hat es damit so weit gebracht, dass die Judenapostel seiner überwiegenden Persönlichkeit nachgaben, ihn (nebst Barnabas) als gleichberechtigten Genossen in der evangelischen Wirksamkeit anerkannten und sich dazu verstanden, ein vom Judenchristenthum unabhängiges Heidenchristenthum wenigstens zu dulden. So weit vereinigte man sich, jedoch ohne dass zugleich eine völlige Ausgleichung der beiderseitigen Ansichten und Grundsätze statt gefunden hätte.“ (Paulus, S. 120 f., 124 f.)

Nach der gewöhnlichen Annahme fällt das, was Paulus Gal. II. 1 ff. erzählt, zusammen mit dem, Apostel-Geschichte XV. berichteten Apostel-Convent; und wir erklären uns ebenfalls für das Zusammenfallen beider Erzählungen nach Zeit und Gegenstand, selbst für den Fall, dass beide Berichte nicht wohl zu vereinigen wären. Wir halten an dieser Ansicht auch jetzt noch fest, ungeachtet der neueste Bearbeiter der apostolischen Geschichte mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn diese Anschauung, die er selbst früher getheilt, bestritten hat (Wie-

(1) In dem Folgenden ist die Abhandlung des Verfassers: „Der Apostel Paulus“ u. s. w., Studiën der Würtemb. Geistlichkeit, 1847, 2, S. 94 ff., besonders 104 ff., überarbeitet.

seler, Chronologie des Apost. Zeitalters, S. 176 ff.) (1). Die Gegengründe gegen die Identität von Gal. II. und Apostel-Geschichte XV. lassen sich auf zwei zurückführen, einen chronologischen und einen sächlichen. Der chronologische Grund für das Zusammenfallen von Gal. II. mit Apostel-Geschichte XI. 30 ist der, dass Paulus die in letzterer Stelle erwähnte Reise nicht hätte übergehen dürfen, da er Gal. I. und II. seine Reisen nach Jerusalem vollständig und in stetiger Reihe habe angeben wollen. Allein das Letztere ist nur eine Voraussetzung. Paulus hatte, wie auch Baur (S. 113 ff.) und Wieseler (S. 180 ff.) nachweisen, hier nicht die Absicht, eine Geschichte und vollständige Aufzählung seiner Reisen nach Jerusalem zu geben. Er wollte vielmehr nur diejenigen Thatsachen hervorheben, aus welchen die Selbständigkeit seiner Predigt und seines apostolischen Amtes, sowie seine unabhängige und doch einträchtige Stellung zu den „Säulenaposteln" am deutlichsten hervorging. Wenn

(1) Wieseler hat in der Chronologie des Ap. Zeitalters, S. 176—208 nachzuweisen gesucht, dass die Reise des Paulus nach Jerusalem Gal. II. 1 mit dem Ap. Gesch. XVIII. 22 erwähnten Besuch zusammenfalle, und weder mit Ap. Gesch. XI. 30 noch mit XV ff. identisch sein könne. Allein wir halten diese Vermuthung nicht für eine glückliche. Die Gründe des Verfassers haben uns nicht zu überzeugen vermocht, vielmehr treten wir Baur bei, welcher Theol. Jahrb. 1849, 458 ff., 471 ff. diese Hypothese mit schlagenden Gründen bestritten hat. Freilich versichert Wieseler, durch genaue chronologische Untersuchungen, ohne welche hier keine ausreichende Entscheidung möglich sei, auf seine Ansicht geführt worden zu sein. Allein man kann das chronologische Moment, so wichtig es in der That ist, doch auch überschätzen gegenüber den geschichtlichen Thatsachen selbst; und überdies sind die Beweise, welche der Verfasser für seine Ansicht geltend macht, nicht aus den Zeitbestimmungen und chronologischen Verhältnissen, sondern aus dem geschichtlichen Inhalt selbst entlehnt. Die von dem Verhältniss des Paulus zu Barnabas hergenommenen Einwendungen haben, wenn wir nicht irren, wenig auf sich. Wenn Ap. Gesch. XV. 12 dem Barnabas eine wichtigere Rolle zugetheilt ist, als Gal. II. (Chronol. 187 ff.), so kann das in dem Gesichtspunkt der dem Verfasser der Apostel-Geschichte vorliegenden Denkschrift oder Ueberlieferung seinen Grund haben, und die S. 200 f. als entscheidend erwähnte Art und Weise, wie Paulus Gal. II. 2 ff. von seinem apostolischen Wirken im Singular, von seinem mit Barnabas gemeinschaftlichen Verhandeln zu Jerusalem dagegen communicativ im Plural redet, erklärt sich aus der von Paulus beabsichtigten Vertheidigung seiner persönlichen apostolischen Auctorität und Wirksamkeit vollkommen, ohne dass wir eine schon zuvor getrennte Wirksamkeit des Paulus und Barnabas vorauszusetzen genöthigt wären.

aber Wieseler auf ein Zusammenfallen der Reise Gal. II. mit Ap. Gesch. XVIII. 21 f. auch zunächst nur durch chronologische Untersuchung geführt worden ist, so macht er doch überwiegend nur sächliche Gründe gegen die Identität von Gal. II. mit Apostel-Geschichte XV. geltend. Der Inbegriff der sächlichen Gründe aber besteht darin, dass der Hergang in diesen Berichten zu verschieden sei, um die Beziehung beider auf eine und dieselbe Thatsache zuzulassen. Die Prüfung der letzteren Einwendung fällt aber mit der Untersuchung über die Sache selbst zusammen. Wir bemerken im voraus nur so viel, dass wir keinen solchen Widerspruch zwischen beiden Berichten entdecken können, der uns schlechthin verhinderte, sie auf eine und dieselbe Thatsache zu beziehen. Allerdings tritt bei der Annahme, dass beiden Stellen derselbe Gegenstand zu Grunde liege, die Abweichung zwischen ihnen um so auffallender hervor, sodass Baur (in seinen Krit. Beitr. z. ältesten Kirch. Gesch. s. Zeller, Theol. Jahrb. 1845, II., S. 262) ausruft: „Mit welchen stumpfen Augen muss ein Kritiker den Brief an die Galater gelesen haben, welcher meinen kann, die hier von dem Apostel selbst so klar und genau gegebene Auseinandersetzung seines ganzen Verhältnisses zu den älteren Aposteln lasse sich mit einer Darstellung vereinigen, wie sie die Apostel-Geschichte C. XV. gibt!" Und in seinem „Paulus" bemerkt er: „die Darstellung der Apostel-Geschichte kann hier nur als eine absichtliche Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit im Interesse der besonderen Tendenz, die sie hat, angesehen werden. Alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte sind eine völlig vergebliche Mühe; — denn es handelt sich ja hier einfach nur um die Anerkennung einer thatsächlich vor Augen liegenden Differenz."

Ehe wir diese Machtsprüche als baare Münze annehmen, wollen wir denn doch zuvor deren Gründe prüfen, und das mit möglichster Voraussetzungslosigkeit und Unpartheilichkeit. Es sind hauptsächlich drei Punkte, an welchen eine Differenz zwischen den parallelen Berichten zu Tage kommt, nämlich erstens, die Art und Weise der Verhandlungen; zweitens, die einander gegenüber stehenden Partheien; drittens, das Ergebniss der Verhandlungen. Bei der Untersuchung sondern wir diese drei Punkte von einander ab, so jedoch, dass wir sie, so viel nöthig, immer wieder mit einander in Beziehung setzen.

Erstens, *die Art und Weise der Verhandlungen* zu Jerusalem.

Nach Apostel-Geschichte XV. 6—22 haben sich die Apostel und Aeltesten zu Jerusalem aus Anlass der vorgekommenen Frage über die Heidenchristen versammelt, und die ganze Gemeinde daselbst hat den Verhandlungen beigewohnt. Die Verhandlungen selbst hatten somit einen Charakter der Oeffentlichkeit, und fanden in der Form ordentlicher Berathung und Beschlussfassung statt. Paulus selbst aber spricht Gal. II. 2 ff. deutlich von einer Privatbesprechung mit den angesehensten Aposteln. Da macht denn Baur (a. a. O. S. 116) sofort den Schluss, dass, nach Gal. II., eine öffentliche Verhandlung nicht könne statt gefunden haben, wonach denn die beiden Berichte in diesem Punkt schlechthin aus einander gingen und ein unauflöslicher Gegensatz statt finden würde. Um nun die abweichenden Berichte zu vereinigen, nimmt Neander (Apost. Gesch. I, 146) an, es seien der öffentlichen Berathung manche Privatverhandlungen vorhergegangen, worauf Baur erwiedert, das liesse sich allerdings wohl denken, wäre nur über jene so grosse Versammlung im Brief an die Galater auch wirklich etwas gesagt. Da aber nichts gesagt ist, so ist ein solcher Ausgleichungsversuch nur ein Beweis von Willkühr und Unkritik. Dieser Vorwurf ist insofern nicht ganz ungegründet, als Neander (a. a. O., Anm. 1) im voraus zugegeben hat, Paulus rede *nur* von seinen Privatverhandlungen mit den Aposteln. Allein es scheint uns, man hat dabei die Worte des Apostels nicht ganz genau angesehen. Er unterscheidet vielmehr selbst von der Privatbesprechung eine andere Verhandlung. Er erzählt nämlich Gal. II. 1 f.: ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα —— καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι· κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι. Nun sagt zwar Baur (S. 117), das ἀνεθέμην αὐτοῖς bezeichne keine besondere Verhandlung, sondern sei nur das Unbestimmtere, wofür sogleich das Bestimmere: κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι gesetzt werde. Allein das ist eine blosse Behauptung, ohne eine Spur von Beweis. Während die Worte sowohl für sich, als im Zusammenhang mit dem was vorangeht und folgt, darauf weisen, dass etwas wirklich Verschiedenes angegeben, nicht bloss etwas unbestimmter Gesagtes deutlicher ausgedrückt werde. Denn Paulus sagt zuerst: „Ich ging hinauf nach Jerusalem;“ wenn er nun fortfährt: „und trug *ihnen* das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündige,“ so kann das

„αὐτοῖς“ Niemand anders bezeichnen, als die Gläubigen in Jerusalem, wonach wir uns eine Mittheilung vor einer grösseren Anzahl Mitglieder der Gemeinde daselbst zu denken haben. Wenn nun weiter folgt: κατ' ἰδίαν δὲ (ἀνεθέμην) τοῖς δοκοῦσι,“ so können die δοκοῦντες nur ein Theil jener αὐτοὶ sein. So fassen die Worte auch Henke (Anmerkungen zu Paley's Horae Paulinae, Uebers. 1797, S. 427 f.); de Wette (Kurze Erkl.); Schrader (Paulus, II. 304); Niedner (Gesch. d. Chr. Kirche 1846, S. 103, Anm. 1.), und Wieseler, (Chronol. 186). Neustens hat selbst Baur (Theol. Jahrb. 1849, S. 459) wenigstens die Möglichkeit dieser Auslegung des αὐτοῖς zugegeben. Somit können wir nach Gal. II. 2 nicht umhin, zwei Besprechungen in Jerusalem, bei denen Paulus damals thätig war, zu unterscheiden. Einmal wendet sich Paulus an die Mitglieder der Gemeinde überhaupt (αὐτοῖς aus Ἱεροσόλυμα erklärt); das andere Mal hat er es nur mit einem Theil derselben, nämlich mit den Angesehensten, zu thun (οἱ δοκοῦντες). Hiemit steht die andere Differenz in Verbindung, auf welche das „δὲ“ aufmerksam macht, indem Paulus das zweite Mal die Mittheilung als eine geheime und vertrauliche bezeichnet (κατ' ἰδίαν), während anfangs eine solche Bemerkung nicht steht, wonach die Verhandlung, der ja Mehrere beigewohnt haben, eine gewisse Oeffentlichkeit gehabt haben muss. Die Auffassung des κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, als eines nur erläuternden Beisatzes, ist zwar an und für sich möglich, aber bei genauer Erwägung der Worte drängt sich unsere Auslegung als die wahrscheinlichere auf. Nun müssen wir freilich zugeben, dass Paulus in den folgenden Versen nur von der vertraulichen Besprechung weitere Nachricht gibt, von der öffentlichen Verhandlung aber ganz absieht. Allein aus diesem Umstand sofort zu schliessen, dass nach Gal. II. überhaupt gar keine öffentliche Verhandlung statt gefunden habe, wäre sehr voreilig. Im Gegentheil ist es ganz das Verhältniss, das in der Natur der Sache begründet ist, wenn der Berichterstatter in der Apostel-Geschichte sich auf einen Act beschränkt, der eine gewisse Oeffentlichkeit gehabt hat, und von dem er desshalb, auch wenn er ihm nicht selbst beigewohnt hatte, leicht Kenntniss erhalten mochte, während dagegen Paulus, der bei der Angelegenheit persönlich betheiligt und thätig war, vorzugsweise von solchen Erörterungen spricht, die auf vertrauliche Weise zwischen ihm selbst und eini-

gen Häuptern statt gefunden haben. Auffallend kann dann nur noch das sein, dass der Apostel die öffentliche Verhandlung, bei der er doch ebenfalls thätig war, und die nach der Apostel-Geschichte so bedeutungsvoll und wichtig erscheint, ausser einem leichten Wink ganz mit Stillschweigen übergeht. Um dieses Bedenken recht zu verstärken, erinnert man einmal, dass der Apostel-Convent der Angelpunkt der ganzen Apostel-Geschichte sei, ihr eigenthümlicher, praktischer Grundgedanke, das innerste Motiv ihrer Composition und das Band zwischen der Geschichte der paulinischen Heidenmission und der Geschichte der Urgemeinde (Schwegler a. a. O. I. 116). Und für's zweite behauptet man, dass Paulus, falls die öffentliche Verhandlung so, wie die Apostel-Geschichte erzählt, statt gefunden, von derselben, als der Hauptsache, nicht habe schweigen können, sie vielmehr, bei der Veranlassung und Abzweckung seines Briefs, hätte erwähnen müssen; denn er habe die judaisirenden Galater nicht schlagender zurück weisen können, als durch Hindeutung auf jenen feierlichen, für die ganze Kirche gesetzgebenden Act. Aus dem Schweigen des Apostels über die öffentliche Verhandlung wird sodann der Schluss gezogen, dass diese nicht könne so statt gefunden haben, wie die Apostel-Geschichte berichtet (Baur, S. 117 f.; Schwegler I. 122 ff.).

Dieses argumentum a silentio können wir nicht als sehr bündig ansehen. Erinnern wir uns an die polemische Absicht des Briefs an die Galater. Die judaistischen Gegner des Apostels betrachteten, wie der Brief zeigt, und wie Baur und Schwegler selbst bemerken (Baur S. 109; Schwegler I. 122 f., II. 247), die Urapostel ausschliesslich als die ächten und legitimen Apostel, und stüzten sich, namentlich dem Paulus gegenüber, auf das Ansehen Einiger unter diesen, wie denn Paulus den Letzteren eben wegen des hohen Ansehens, das sie in der Gemeinde überhaupt und vorzugsweise wohl bei der streng jüdaisirenden Parthei genossen, den Titel gibt: *οἱ δοκοῦντες* (Gal. II. 2 und 6), oder *οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι* (Vs. 9). Wenn sich das wirklich so verhielt, so war die schlagendste Widerlegung, die Paulus seinen Gegnern entgegenhalten mochte, die Berufung darauf, dass eben diese in der Ansicht seiner Gegenparthei so hoch stehenden Männer zu Jerusalem sich persönlich mit ihm einverstanden erklärt hatten. Dass die Gegner ihn mit der Zahl hätten schlagen wollen, erhellt aus

keiner einzigen Stelle. Darum kam es auch nicht darauf an, dass Paulus sich auf das Gewicht einer grossen Versammlung und der ganzen Gemeinde zu Jerusalem berief. Wohl aber war es, da die Gegner auf wenige, hervorragende Persönlichkeiten sich stützten, ganz erwünscht, dass er gerade diese „Säulen" für sich sprechen lassen konnte. Zu seinem unmittelbaren Zweck reichte ein Bericht über die persönliche und vertrauliche Besprechung mit den Aposteln, die der Gemeindeversammlung als Vorberathung vorangegangen sein mag, vollkommen aus, während er nicht nöthig hatte, über die öffentliche Verhandlung (von welcher die Apostel-Geschichte, aus dem Gesichtspunkt der Gemeinde und der Kirche aus, berichtet) mehr zu sagen, als in der kurzen Andeutung liegt. Wir glauben somit, dass die beiden Darstellungen (Gal. II. und Apostel-Geschichte XV.) in Hinsicht der Art und Weise der Verhandlungen recht wohl vereinbar sind.

Zweitens, die andere Frage, auf welcher für unsere ganze Untersuchung ein Hauptgewicht ruht, wäre: Welches sind bei der Verhandlung *die einander gegenüberstehenden Partheien?* — Da Paulus und Barnabas, Namens der Heidenchristen, jedenfalls auf der einen Seite stehen, so bestimmt sich die Frage genauer dahin: Welchen Standpunkt haben bei dieser Verhandlung die übrigen Apostel eingenommen?

Dr. Baur behauptet, nach der Erzählung im *Galaterbrief*, hätten die älteren Apostel keineswegs ausserhalb des Conflicts gestanden; vielmehr habe es Paulus mit den Aposteln selbst zu thun gehabt; diese seien noch völlig auf beschränkt judenchristlichem Standpunkt gewesen, und Paulus habe nur, durch den nachdrücklichsten Widerstand gegen die Judenapostel, die christliche Freiheit der Heidenchristen retten können (Paulus S. 120 ff.). Ganz entgegengesetzt verhält es sich nach der *Apostel-Geschichte*. Da sind es nur einzelne Christen aus Judaea (τίνες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας XV. 1), welche nach Antiochia kamen und den Brüdern sagten: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach Mosis Gesetz, so könnet ihr nicht selig werden." Diesen widersetzte sich Paulus und Barnabas, worauf in der Gemeinde beschlossen wurde, dass diese Beiden nebst einigen Andern wegen dieser Streitfrage nach Jerusalem zu den Aposteln und Aeltesten reisen sollten. So weit stehen die Apostel und Aeltesten von Jerusalem ausser-

halb des Conflicts. Sie erscheinen nicht als Parthei, sondern als diejenigen, von welchen eine unpartheiische, schiedsrichterliche Entscheidung des Streits zu erwarten steht. In Jerusalem nun traten (Vs. 5) Gläubige, die früher der Pharisäersecte angehört hatten, mit der Forderung auf: Man müsse den Heidenchristen die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes auferlegen. In der nun veranstalteten Versammlung erinnert Petrus an die Bekehrung des Cornelius, und erklärt es für eine Versuchung Gottes, wenn man den Jüngern ein Joch aufbürden wolle, das die Israëliten selbst nicht zu tragen vermocht hätten; nur durch die Gnade Christi könne man hoffen selig zu werden. Hierauf berichteten Paulus und Barnabas über das, was Gott unter den Heiden durch sie gethan hatte. Endlich spricht noch Jacobus; beruft sich auf das prophetische Wort, nach welchem zu der Wiederaufrichtung der Hütte Davids auch die Bekehrung der Heiden zum Herrn gehört, und macht den vermittelnden Vorschlag, den Heidenchristen weiter keine Zumuthung zu machen, als dass sie gewisse Satzungen beobachten sollten, ein Antrag, der sodann zum Beschluss erhoben wurde.

Im Hinblick auf diese beiden Darstellungen versichert Baur, dass die im Streit begriffenen Partheien in beiden Stellen keineswegs dieselben seien, sofern die Apostel-Geschichte die übrigen Apostel über den Gegensatz, oder vielmehr auf die Seite des Paulus stelle, während sie, nach dem Zeugniss des Paulus selbst (Gal. II.), bei dieser Frage seine Gegner gewesen seien.

Allein es ist nicht einzusehen, wie die Erzählung im Galaterbrief, auch wenn man sie, wie billig, rein für sich nimmt, ohne sie aus Apostel-Geschichte XV. zu erklären, auf jene Ansicht der Sache führen sollte. Baur bemerkt: Man verstehe den grossen Ernst, mit welchem Paulus hier die Sache seines Evangeliums vertheidigt, nur dann recht, wenn er es nicht bloss mit den „aufdringlichen falschen Brüdern,“ sondern mit den Aposteln selbst zu thun hatte. Er würde sich nicht nach Jerusalem begeben haben, um mit den Aposteln selbst so angelegentlich zu verhandeln, wenn er nicht mit gutem Grund vorausgesetzt hätte, dass dieselben jenem Ansinnen der falschen Brüder nicht fremd seien (S. 121). Doch der grosse Ernst des Paulus erklärt sich, abgesehen von dem Persönlichen, hinlänglich aus der *Sache* selbst, welche keine geringere war, als die Sache der

christlichen Freiheit, der Selbständigkeit des Christenthums und seiner Unabhängigkeit vom mosaischen Gesetz. Auch war es, wie Schneckenburger (Zweck der Ap. Gesch. S. 73) bemerkt, „natürlich, dass man sich nach Jerusalem wandte, weil in gewissem Sinn die Autorität von Jerusalem in allen Gemeinden anerkannt war, und weil namentlich von dort die Störungen ausgegangen waren."

Sehen wir die Stelle des Galaterbriefs im Einzelnen an. Paulus sagt (Vs. 2—10): „Ich ging hinauf nach Jerusalem und legte ihnen das Evangelium vor, welches ich unter den Heiden verkündige, insgeheim aber den Angesehenen, um nicht etwa vergeblich zu laufen oder gelaufen zu sein. Indessen wurde nicht einmal Titus, welcher bei mir war, obwohl er ein Grieche ist, gezwungen sich beschneiden zu lassen. Wegen der eingeschlichenen falschen Brüder aber, welche sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit auszukundschaften, die wir haben in Christo Jesu, damit sie uns in eine Knechtschaft brächten, — diesen haben wir nicht einen Augenblick nachgegeben, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch bliebe. Von Seiten derer aber, welche dafür angesehen werden, etwas zu sein (wer sie auch irgend sein mochten, daran liegt mir nichts, Menschen ansehen gilt bei Gott nicht) — mir nämlich haben die Angesehenen keinen Zusatz vorgelegt. Im Gegentheil, da sie sahen, dass mir das Evangelium an die Unbeschnittenen anvertraut ist, wie dem Petrus das an die Beschnittenen (denn der für Petrus wirksam gewesen ist bei'm Apostelamt an die Beschnittenen, der ist auch für mich wirksam gewesen an die Heiden), und da sie die Gnade erkannten, die mir gegeben ist, so gaben Jacobus, Kephas und Johannes, welche als Säulen angesehen sind, mir und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft, dass wir unter die Heiden, sie aber unter die Beschneidung gehen sollten, nur dass wir der Armen gedenken möchten, was ich mich auch bestrebt habe zu thun."

In diesem Abschnitt sind, vermöge der abgebrochenen Redeweise und der Einschaltungen, einige Punkte unklar, jedoch glücklicher Weise nicht die Hauptpunkte. In Einer Hauptsache sind wir mit Baur vollkommen einverstanden, nämlich dass zu den Worten (Vs. 4) „wegen der falschen Brüder" u. s. w. nimmermehr der Satz ergänzt werden darf; „ist Titus dennoch beschnitten worden." Vielmehr wird (Vs. 4 und 5) nur die bis dahin noch nicht erwähnte

Veranlassung zu der fraglichen Reise nachgetragen, sodass der Zusammenhang ist: „Wegen dieser Leute ging ich nach Jerusalem, um die Sache zur Entscheidung zu bringen.“ (1).

Wir machen nun darauf aufmerksam, dass Paulus, auf dessen Seite Barnabas und Titus standen, dreierlei Personen unterscheidet. Unter αὐτοὶ (Vs. 2) sind ohne Zweifel die Gläubigen in Jerusalem überhaupt ohne Unterschied zu verstehen. Aus dieser Gesammtheit hebt der Apostel sodann die δοκοῦντες, δοκοῦντες στύλοι εἶναι namentlich hervor. Zum dritten nennt er noch die παρείσακτοι ψευδάδελφοι (Vs. 4). Wo diese sich eingeschlichen haben, wo er mit ihnen zusammengetroffen sei und ihnen Widerstand geleistet habe (Vs. 5), das sagt Paulus nicht ausdrücklich. Die Worte liessen es wohl zu, dass dies in Antiochia der Fall gewesen wäre, wiewohl die Stadt nicht genannt ist. Indessen weist das ἀνέβην (Vs. 1 und 2) in Verbindung mit der Nennung Antiochia's (Vs. 11) auf diese Stadt als den Ausgangspunkt der Reise. Dennoch macht es der Zusammenhang wahrscheinlich, dass Paulus dieser Parthei eben auch in Jerusalem persönlich gegenüber gestanden habe, insofern erst der Versuch, welcher gemacht worden zu sein scheint, dem Titus die Beschneidung aufzunöthigen (Vs. 3), die Erwähnung der falschen Brüder (Vs. 4) veranlasst. Dadurch empfiehlt sich die Annahme, dass jener Versuch gerade in Jerusalem von diesen Leuten ausgegangen sei. Paulus nennt diese Leute ψευδαδέλφους d. h. solche, welche sich nur mit Unwahrheit und mit Unrecht für Brüder ausgeben. Er erkennt sie also nicht als Brüder im Glauben an Christum an, sondern muss sie im Grunde für solche halten, die eigentlich noch Juden sind. Er nennt sie zugleich παρείσακτοι, d. h. solche, die ohne Berechtigung und auf Schleichwegen eingedrungen sind. Aber wo eingedrungen? Nur, von Jerusalem und der dortigen Gemeinde aus, in die Gemeinde von Antiochia? Oder auch in die erstere Gemeinde und somit in die christliche Kirche überhaupt, sodass ihr Auftreten unter den Christen an und für sich schlechthin als eine

(1) Dass aber in ἠναγκάσθη mittelbar der Sinn liege, die andern Apostel hätten dem Paulus gütlich *gerathen*, den Titus beschneiden zu lassen, wie Wieseler a. a. O. 193 f. erklärt, das ist keineswegs im Text begründet.

Neuerung bezeichnet ist? Ersteres ist die Ansicht Baur's, letzteres die Auffassung Wieseler's (am a. O. S. 191 vgl. 183). Klar ist, dass Paulus die Leute dieser Richtung nicht als ächte Brüder gelten lässt. Das sind sie nicht einmal, dem Glauben nach; denn der Apostel muss die „Wahrheit des Evangeliums" gegen sie aufrecht erhalten (Vs. 5), und sodann in Hinsicht der Liebe; denn er muss ihnen gegenüber die Freiheit in Christo vertheidigen, da sie gleichsam als feindliche Kundschafter (κατασκοπῆσαι) und in der Absicht zu knechten (καταδουλώσωνται Vs. 4) gekommen sind. Indessen scheint es uns doch, dass Paulus bei dem παρεισῆλθον bis καταδουλώσωνται mehr nur das Auftreten der Pseudobrüder inmitten von Gläubigen paulinischer Richtung im Auge habe. — Ganz anders äussert sich der Apostel über die δοκοῦντες. Von diesen sagt er (Vs. 6 ff.) durchaus nichts von der Art, wie von den ψευδάδελφοι. Im Gegentheil berichtet er (Vs. 6): ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο. Der Ausdruck προσανέθεντο entspricht, nach dem Zusammenhang, dem ἀνεθέμην τὸ εὐαγγέλιον (Vs. 2), nur dass in dem πρὸς eine nähere Bezeichnung oder Beschränkung beigefügt ist. Jenes bedeutet: „Ich legte ihnen das Evangelium vor," somit muss dieses heissen: „Sie haben mir nichts dazu vorgelegt," d. h. sie haben mir nichts vorgelegt, was im Verhältniss zu meinem Evangelium etwas Neues, ein Zusatz, eine Ergänzung gewesen wäre. Wenn nun Baur (S. 123) die fraglichen Worte so deutet: „Sie haben gegen mich nichts vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben, oder was ich, als einen berichtigenden Zusatz, mir hätte aneignen können, so legt er etwas Wesentliches in den Text erst hinein, nämlich, dass die Apostel den Versuch wirklich gemacht hätten, dem Paulus berichtigende Zusätze zu seinem Evangelium aufzudringen, dass aber Paulus diese aus Ueberzeugung nicht habe annehmen können (vergl. Wieseler a. a. O. S. 195) (1). Wir können aber, während Paulus in Betreff der Pseudobrüder

(1) Ungeachtet der Gegenbemerkung Wieseler's (a. a. O. 194) besteht Baur (Theol. Jahrb. 1849, 463) darauf, die Worte οὐδὲν προσανέθεντο setzen voraus, die Apostel haben dem Paulus allerdings etwas Berichtigendes, von seiner Ansicht Abweichendes, vorlegen *wollen*. Allein er kann dies aber nur dadurch begründen, dass er, angeblich nach der Schilderung Gal. II., in der That aber derselben zuwider, eine *Streitunterredung* des Paulus mit den Aposteln annimmt, und dann, «aus der Natur der Sache» weiter argumentirt.

nachdrücklich sagt: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ (Vs. 5), auf der andern Seite nicht eine Sylbe entdecken, in welcher ein Widerspruch oder ein Widerstand, den er gegen die δοκοῦντες geltend zu machen nöthig gehabt hätte, angedeutet wäre. Auch dem Zwischensatze: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (Vs. 6) muss man die Hauptsache erst unterlegen und zwischen den Zeilen lesen, wenn man darin finden will, dass die Apostel dem Paulus „als die δοκοῦντες εἶναί τι gegenüber traten" mit Anspruch auf unterwürfige Anerkennung ihrer Autorität (Baur S. 123). Diese Worte scheinen vielmehr als eine Anspielung auf das ausserordentliche Ansehen verstanden werden zu sollen, das die Gegner des Paulus in Galatiën jenen Säulenaposteln beimassen, während keine Spur darauf leitet, dass die Apostel selbst, im Verhältniss zu Paulus, sich ein überlegenes Ansehen angemasst hätten. Positiv berichtet Paulus: „die δοκοῦντες haben meine apostolische Wirksamkeit, als gleichberechtigt mit ihrer eigenen, anerkannt, indem sie sich davon überzeugten, dass mir Gott selbst Gnade dazu gegeben und dass Er in mir an den Heiden gewirkt habe (Vs. 8 und 9), und so haben sie mit mir feierlich Gemeinschaft geschlossen." Nach allem diesem können wir nicht fassen, wie man die Worte in unserem Abschnitt „Voll verhaltenen Grolls innerlicher Gereiztheit, ironischer Seitenblicke und schlechtverhehlter Geringschätzung gegen die älteren Apostel" (Schwegler I. 157 f.; II. 109) finden kann, wenn man die Worte selbst unbefangen, sine ira et studio, liest. So ist namentlich der allerdings starke Ausdruck Vs. 6 zu nehmen: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, d. h. was sie auch sein mochten (in der Meinung der Menschen), das gehet mich nichts an, oder, das bekümmert mich nicht. Das will wohl sagen: Mögen auch gewisse Leute eine noch so hohe Meinung von den andern Aposteln haben, sodass sie dieselben für die einzigen rechten grossen Hauptapostel ansehen, so bekümmert mich das nicht, und ich verleugne darum meine Ueberzeugung doch nicht. Diese Redensart scheint aber keine Ironie, sondern einen recht nachdrücklichen Ernst zu verrathen, der jedoch nicht gegen die Apostel selbst, sondern gegen die Ueberschätzung (wohl auch gegen den Missbrauch) ihres Ansehens von Seiten der Partheimänner gekehrt ist. — Wenn aber Baur (Theol. Jahrb. 1849, 568) aus Vs. 7: τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας —

τῆς περιτομῆς auf eine prinzipiëlle Verschiedenheit zwischen den älteren Aposteln und Paulus schliesst, so übersieht er, dass laut des Zusammenhangs εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς identisch ist mit ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς Vs. 8 und mit ἰέναι εἰς τὴν περιτομὴν Vs. 9, sodass die Worte uns keine Berechtigung geben an „ein eigenes Evangelium der Vorhaut und ein eigenes der Beschneidung" zu denken, als verschiedene Lehrsysteme, namentlich als paulinische und judaistische Ansicht vom Gesetz. Die Worte bezeichnen vielmehr, dem Zusammenhang zufolge, nur verschiedene Wirkungskreise missionirender Thätigkeit der Apostel, und dadurch hebt sich alles Weitere, was aus jenen Worten abgeleitet werden will, von selbst auf.

Wir haben also gesehen: Laut des Berichtes Gal. II., hat ein entschiedener Gegensatz, bestehend in judaistischen Zumuthungen einerseits, und nachdrücklichem Widerstand zur Wahrung der christlichen Freiheit andererseits, allerdings statt gefunden, aber nur zwischen den Pseudobrüdern und Paulus. Hingegen zwischen Paulus und den angesehenen Aposteln, als Petrus, Jacobus und Johannes, tritt hier ein Gegensatz keineswegs hervor, sofern weder diese ihm in Hinsicht seiner apostolischen Verkündigung etwas Neues zumuthen oder aufdringen wollen, noch Paulus seinerseits eine Einsprache zu erheben oder Widerstand zu leisten veranlasst wird. Die übrigen Apostel erscheinen keineswegs als Parthei, dem Paulus gegenüber, sondern sie entscheiden sich, aus freier Ueberzeugung, zu feierlicher Anerkennung seiner Wirksamkeit als Heidenapostel. Die im Streit begriffenen Partheien sind also in der That dieselben, wie in der Apostel-Geschichte, und wir können auch bei diesem Punkt eine wesentliche Differenz zwischen beiden Berichten, oder gar eine absichtliche Abweichung der Apostel-Geschichte von der geschichtlichen Wahrheit (Baur 105) nimmermehr erkennen (1).

Drittens, der letzte Hauptgegenstand der historisch-kritischen Untersuchung

(1) Dass Paulus mit den Aposteln selbst, im Gegensatz zu seinen judaisirenden Gegnern, sich in wesentlicher Uebereinstimmung gewusst habe, erkennen gerade, im Hinblick auf Gal. II. 1 ff., von neueren Gelehrten z. B. Bleek, Beiträge, 253 f., Wieseler, a. a. O. 189 ff., Ritschl, Altkath. Kirche, 115, 132, 134, ausdrücklich an.

ist das *Ergebniss der apostolischen Verhandlung.* Nach der Apostel-Geschichte wurde der vermittelnde Antrag des Jacobus angenommen und zum Beschluss erhoben, nämlich, den Heidenchristen die Beschneidung und das mosaische Gesetz (was die Gläubigen aus den Pharisäern ihnen auferlegt wissen wollten) zu erlassen, und ihnen nur die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, von der Unzucht, von Ersticktem und von Blut zu empfehlen. Dieser Beschluss wurde sofort den Gemeinden in Antiochia, in Syriën und Ciliciën, mittelst eines Schreibens, durch zwei Abgeordnete der Gemeinde von Jerusalem, welche den Paulus und Barnabas begleiteten, übermacht. Im Brief an die Galater dagegen finden wir kein Wort über diesen Beschluss, wohl aber etwas Anderes, nämlich eine Uebereinkunft zwischen den angesehenen Aposteln und Paulus, in der Richtung, dass Paulus und Barnabas unter den Heiden, sie aber unter den Juden wirken wollen (ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν), wobei nur die einzige Anforderung an die Ersteren gemacht wurde, dass sie der Armen gedenken sollten (μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν V. 10), d. h. dass sie die armen Gemeinden in Judaea durch Beiträge aus den Gemeinden der Heidenchristen unterstützen möchten.

Hier, bemerkt nun Baur (S. 133 f.), sei an eine Ausgleichung nicht mehr zu denken, und ein Beschluss, wie der Apostel-Geschichte XV. mitgetheilte, habe, nach dem Brief an die Galater, gar nicht statt gefunden; denn wenn jener Beschluss wirklich so gefasst ward, so hätte Paulus von demselben an dieser Stelle nicht schweigen können, ohne der Wahrheit seiner Sache und seinem persönlichen Recht, gegenüber seinen Gegnern, etwas zu vergeben. Ferner erkläre ja Paulus im ersten Korintherbrief das Essen von Götzenopferfleisch an sich für ein ἀδιάφορον, für an sich erlaubt, und fordere bloss, dass man aus Rücksicht für die Schwachen sich desselben enthalte, was er ebenfalls nicht hätte thun können, wenn der Beschluss Apostel-Geschichte XV. wirklich bestanden hätte. Endlich lasse das Auftreten der τίνες ἀπὸ Ἰακώβου in Antiochiën (Gal. II. 12) es als wahrscheinlich erkennen, dass die Satzungen, denen diese Leute zuwider gehandelt hätten, überhaupt nie bestanden haben.

Um bei dem letzteren Punkt anzufangen, so ist nicht ganz klar, was damit eigentlich gesagt sein soll. Paulus sagt uns nicht, was diese Gäste aus Jerusa-

lem in Antiochia gethan haben. Nur der Zusammenhang lässt uns vermuthen, dass sie den Umgang mit Heidenchristen gemieden haben. Angenommen, dieses war wirklich der Fall: haben sie denn damit der Satzung Apostel-Geschichte XV., welche sich einzig und allein auf die Heidenchristen bezog und diesen gewisse Enthaltungen auferlegte, zuwider gehandelt? Und angenommen, aber nicht zugegeben, das Verfahren dieser Leute sei eine Verletzung jenes apostolischen Beschlusses gewesen: folgt daraus sofort, dass jener Beschluss nie bestanden hat? Ist es denn etwas Undenkbares, dass Männer irgend einem, allerdings auf gültige Weise gefassten, Beschluss, der aber nach ihrer Ansicht zu viel oder zu wenig sagt, entgegenhandeln? dass namentlich die Aeussersten einer Parthei weiter gehen, als sie von rechtswegen sollten? Wir können also in diesem Einwand nichts Triftiges finden.

Der zweite Grund ist aus 1 Kor. VIII. entnommen. Es ist richtig, dass Paulus hier das Essen von Götzenopferfleisch für sittlich zulässig erklärt und, bloss in Rücksicht auf das Gewissen Dritter, die Enthaltung davon zur Pflicht macht. Allein eine andere Frage ist, ob aus dieser Thatsache mit Sicherheit zu folgern sei, dass die Satzung Apostel-Geschichte XV. gar nicht könne bestanden haben. Bedenken wir, erstens, dass die Hauptsache in jenem Beschluss das Negative war, die Ablehnung der judaistischen Forderung, die Heiden zur Unterwerfung unter die Beschneidung und das mosaische Gesetz überhaupt zu verpflichten, während das Positive, die Enthaltungen, zwar als etwas Unumgängliches (ἐπάναγκες Vs. 28) gefordert ist, aber ohne dass ein Grund dafür geltend gemacht wird. Wenn nun Paulus die Enthaltung vom Götzenopferfleisch nur um des Gewissens solcher willen fordert, die daran Anstoss nehmen würden, so kommt er in der Sache mit jenem Beschluss zusammen, während er in der Form allerdings davon abweicht und die Enthaltung nicht um des Buchstabens der Satzung willen, sondern aus einem, ihm eigenthümlichen, inneren Grund empfiehlt. Zweitens, konnten andere Verhältnisse auch Aenderungen eines gefassten Beschlusses und Erweiterungen der den Heidenchristen gestatteten Freiheit, z. B. in Betreff der Speisevorschriften, herbeiführen (vergl. Hess, Gesch. und Schriften der App. I., Zürich 1828, S. 387) (1).

(1) Ritschl glaubt a. a. O. 120 f. einen inneren Widerspruch zwischen dem Dekret selbst

Was endlich die Einwendung betrifft, dass Paulus im Brief an die Galater den Beschluss Apostel-Geschichte XV. unmöglich hätte können unerwähnt lassen, falls er wirklich so gefasst war, wie berichtet ist, so ist dieses argumentum a silentio nicht ganz überzeugend. Wir haben schon oben bemerkt, dass die Personen, welche in den galatischen Gemeinden gegen Paulus aufgetreten waren, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit seiner apostolischen Vollmacht bekämpften, und dass der Apostel, mit Rücksicht darauf, Gal. II. die ganze Angelegenheit überwiegend von der persönlichen Seite auffasst. Er beweist nämlich, dass gerade diejenigen Apostel, auf welche sich die Gegner zu stützen suchten, und deren Autorität sie entschieden über die seinige stellten, seinen apostolischen Beruf, als dem ihrigen gleichgeltend, und seine Wirksamkeit, als mit ihrer eigenen gleichselbständig, anerkannt haben. Er erwähnt, aus demselben Gesichtspunkt, bloss dasjenige, was seine persönlichen Rechte und Pflichten betraf, und als Pflicht wurde ihm, ausser der Fürsorge für die Armen in Jerusalem, nichts auferlegt. Die Satzung Apostel-Geschichte XV. aber ging nicht den Apostel persönlich, sondern die Brüder aus den Heiden an. Daher bemerkt Schneckenburger (a. a. O. 72) mit Recht: „Es fühlt Jedermann, dass Paulus im Briefe an die Galater unsere Erzählung unmöglich hätte brauchen können, ohne gerade dem Zweck seiner dortigen Argumentation entgegen zu wirken."

Wir sind im Obigen von dem Bericht der Apostel-Geschichte über das Ergebniss ausgegangen und haben gefragt, wie Paulus in seinen Erklärungen sich zu demselben verhalte. Gehen wir nun auf die Aeusserung des Paulus selbst (Gal. II. 6, 9, 10) über das Ergebniss der Besprechung mit den übrigen Aposteln näher ein, so war dasselbe, laut dieser Stelle, ein gedoppeltes, ein negatives und ein positives: negativ: ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο (Vs. 6). Wäre es nach dem Sinn der Pseudobrüder gegangen, so hätte dem Paulus in

und den vorhergehenden Reden entdeckt zu haben, sodass entweder jenes, oder, was wahrscheinlicher sei, diese unhistorisch seien. Er hat aber übersehen, dass nur Jacobus, nicht Petrus, den positiven und formulirten Antrag stellt, während die von Petrus ausgesprochenen Gesinnungen allerdings noch auf weitere Concessionen hätten führen können. — In Betreff der πορνεία tritt derselbe Gelehrte mit überzeugenden Gründen der Gieseler'schen Erklärung von verbotenen Ehegraden (Levit. XVII f.) bei.

Hinsicht seiner Verkündigung des Evangeliums und seines Verfahrens bei Pflanzung und Leitung von christlichen Gemeinden, namentlich unter den Heiden, allerdings etwas auferlegt werden müssen, das wesentlich etwas Anderes und ein Neues gewesen wäre, im Vergleich mit seinem bisherigen Verfahren. Dieses hätte, als ein entschieden Mangelhaftes und Lückenhaftes, dadurch ergänzt werden müssen, dass die Nothwendigkeit der Beschneidung und der Gesetzesgerechtigkeit ausgesprochen worden wäre. Allein so waren die angesehenen Männer, die „Säulen der Kirche,“ nicht gesinnt. Sie legten dem Paulus nichts auf, das ein berichtigender Zusatz zu seiner Verkündigung des Evangeliums und seinem apostolischen Wirken gewesen wäre.

Das Positive besteht darin: Jacobus, Kephas und Johannes, welche als Säulen angesehen werden, *δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας· ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* (Vs. 9 f.), d. h. sie haben, durch feierliche Darbietung ihrer Rechten, die gegenseitige Gemeinschaft bezeugt, als bisher bestehend anerkannt und für's künftige bestätigt. Und das nicht bloss einfach als Brüder, sondern als Apostel des Herrn, wodurch sie also den Beruf und die Wirksamkeit des Paulus als ihrer eigenen apostolischen Vollmacht und Wirksamkeit gleichberechtigt und wesentlich gleichartig förmlich anerkannten. Nach Schwegler (a. a. O. I. 121) besteht das Ergebniss, laut Gal. II., lediglich nur darin, „dass das Anerbieten des Paulus, den Heiden das Evangelium zu predigen, von den Uraposteln angenommen wurde; es ist eine blosse Connivenz von Seiten derselben, ein nichtssagendes Concordat.“ Aber hat denn die *κοινωνία* so gar wenig zu bedeuten? Mit wie „stumpfen Augen“ muss doch (mit Baur zu reden) ein Kritiker die Worte des Paulus gelesen haben, wenn er weiter nichts, als ein nichtssagendes Concordat darin erblicken kann! Beachte man doch den Beweggrund, welcher diese „angesehenen Männer“ zu dem erwähnten Schritt bewog. Dieser war nichts Geringeres, als die Ueberzeugung von der „Gnade, die dem Paulus gegeben war,“ die Erkenntniss, dass „derselbe, der in Petrus bei seiner Sendung an die Beschnittenen kräftig gewirkt hat, auch für Paulus und in ihm gewirkt hat an die Heiden.“ Ein Handschlag der Gemeinschaft, aus solcher Erkenntniss und solchem Beweggrund hervorgegangen, ist doch gewiss nicht bloss ein Zeichen des Gewährenlassens, sondern eine

positive Anerkennung und Billigung der paulinischen Predigt an die Heiden, so wie sie war, und Erklärung wirklicher Gemeinschaft und Einigkeit des Geistes unter einander. Eben damit war dann aber auch mittelbar das Christenthum der, durch Paulus bekehrten, Heiden, als wahres und ächtes Christenthum, anerkannt.

Das Ergebniss der Besprechung war demnach, laut Gal. II., erstens, negativ, entschiedene Ablehnung der Zumuthungen judaistischer Pseudobrüder, welche den Heidenchristen Beschneidung und Gesetz, als zum Heil nothwendig, auferlegen und den Paulus nöthigen wollten, durch Nachgeben in diesem Punkt den angeblichen Mangel seiner Predigt des Evangeliums zu ergänzen. Zweitens, positiv, Anerkennung der Wirksamkeit des Paulus, als einer ächt apostolischen, und Erklärung über wirkliche Gemeinschaft mit ihm; mittelbar aber auch Anerkennung des vom Gesetze freien Christenthums der Bekehrten aus den Heiden, als eines ächten und wahren, „verbunden mit einer Theilung der Arbeit im Missionsgebiet" (um Wieseler's treffenden Ausdruck beizubehalten).

Werfen wir, von hier aus, einen vergleichenden Blick auf die Darstellung der Apostel-Geschichte, so finden wir (bei Berücksichtigung der Verschiedenheit des Gesichtspunktes, indem Paulus das Ganze mehr von seiner Person, die Apostel-Geschichte aber von dem Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet), eine merkwürdige Uebereinstimmung in den wesentlichen Punkten. Nämlich, erstens, negativ lautet der Beschluss der Versammlung Apostel-Geschichte XV. dahin, dass das Verfahren der Leute, welche die Heidenchristen durch ihre Forderung der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung beunruhigt hatten, als ein eigenmächtiges (*οἷς οὐ διεστειλάμεθα*) missbilligt und verworfen (Vs. 24), und dass den Heidenchristen keine wesentliche Verpflichtung des mosaischen Gesetzes auferlegt, sondern nur die Beobachtung der sogenannten noachischen Gebote von ihnen, wie von Proselyten des Thors, verlangt wird. Selbst der Ausdruck: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος* (Vs. 28), stimmt fast buchstäblich mit dem überein, was Paulus (Gal. II. 6) in Beziehung auf seine Person sagt: *ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο.*

Zweitens, positiv wird in dem Schreiben Apostel-Geschichte XV. 23 ff. die apostolische Würde, Treue und Zuverlässigkeit des Paulus und Barnabas ebenso

deutlich anerkannt, als dies nach der Erzählung des Paulus selbst geschehen ist. Die „Apostel, Aeltesten und Brüder" bezeichnen nämlich den Barnabas und Paulus als ihre geliebten Brüder, als Männer, welche für den Namen des Herrn Jesu Christi ihr Leben gewagt haben (Vs. 25 f.). Offenbar soll dieses ehrenvolle und anerkennende Zeugniss eine Genugthuung und Ehrenrettung für dieselben sein, im Gegensatz gegen diejenigen Judenchristen, welche den Ruf und das Ansehen der beiden Männer angetastet hatten. Diese Erklärung entspricht vollkommen der, laut Gal. II. 9, feierlich bestätigten κοινωνία zwischen Paulus und den andern Aposteln.

Was aus der paulinischen Stelle nur mittelbar, aber doch mit Sicherheit sich ergibt, das ist in der Apostel-Geschichte unmittelbar ausgedrückt, nämlich die Anerkennung der Heidenchristen, als wirklicher Mitglieder der Gemeinde Christi; denn offenbar liegt das in dem brüderlichen Gruss am Eingang des Schreibens (Vs. 23): ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.

Indessen würden wir doch theils einseitig, theils oberflächlich verfahren, wenn wir nicht noch einen Punkt hervorhöben, von dem bisher nicht eigens die Rede gewesen ist, nämlich, dass die Verhandlungen ausschliesslich nur auf Heidenchristen sich bezogen haben, und zwar laut beider Quellen. Den Anlass dazu hatten Störungen gegeben, welche in der Gemeinde zu Antiochiën dadurch entstanden waren, dass einige judaistisch gesinnte Gäste aus Jerusalem die Heidenchristen von der Nothwendigkeit der Beschneidung zum Heil überzeugen wollten (Ap. Gesch. XV. 1), oder, dass eingedrungene falsche Brüder die christliche Freiheit der Gläubigen bekämpften (Gal. II. 4). Die Besprechungen selbst bezogen sich bloss auf die Frage: ob die bekehrten Heiden vom Gesetz frei sein dürfen oder nicht (Ap. Gesch. XV. 5—21, besonders Vs. 5, 10 und 11, 19, cf. XXI. 25); oder, ob das Evangelium, wie es Paulus bisher unter den Heiden gepredigt hatte, als ein vollständiges und richtiges anerkannt werden könne (Gal. II. 2 und 5). Das Ergebniss war, nach Apostel-Geschichte XV., ein Beschluss hinsichtlich der Heidenchristen, in einem Schreiben an die „Brüder aus den Heiden" niedergelegt; und, nach Gal. II. 6, 7, 9, haben die übrigen Apostel den Paulus, als Apostel der Heiden, anerkannt, und ihm für diesen seinen Wirkungskreis nichts Neues auferlegt.

Nach allem diesem sind die Judenchristen ganz ausser Betracht geblieben. Die Frage: ob diese an das Gesetz ferner gebunden sein sollen, oder nicht, wurde gar nicht berührt, weil man auch keine Veranlassung dazu hatte. Es scheint, als habe man (wenigstens von der einen Seite) das, wie etwas sich von selbst Verstehendes, vorausgesetzt, dass die ἀδελφοὶ ἐκ περιτομῆς das mosaische Gesetz, nach wie vor, beobachten sollten (1); und hiemit haben wir allerdings eine Differenz zwischen Paulus und den Judenaposteln berührt. Zwar hat Paulus diesem Beschluss beigestimmt, und das konnte er, sofern die Hauptsache in demselben, sowohl nach dem ablehnenden, als nach dem bejahenden Theil, eine Bestätigung seiner eigenthümlichen Ueberzeugung und seines bisherigen Verfahrens war in Betreff der Verkündigung des Evangeliums und der christlichen Freiheit. Hingegen bei dem, was diesmal nicht verhandelt, aber, dem Anschein nach, von der einen Seite stillschweigend vorausgesetzt wurde, lässt sich eine Abweichung des Paulus von den übrigen Aposteln nicht wohl verkennen. Diese setzten, in Betreff der Judenchristen, die fernere Beobachtung des mosaischen Gesetzes, als dauernde Sitte und als reliöse Pflicht, voraus. Dass dies der Fall war, ergibt sich aus der späteren Stelle Apostel-Geschichte XXI. 20 f., wo Jacobus und die Aeltesten erinnern, dass die Judenchristen alle ζηλωταὶ τοῦ νόμου seien und Anstoss daran nehmen, dass Paulus, wie man ihnen beigebracht, die Juden in der διασπορᾷ zum Abfall von Mose, zum Aufgeben der Beschneidung ihrer Kinder und der väterlichen Sitten verführe. Paulus hingegen, so wie wir ihn aus seinen Briefen kennen, war hierin anderer Ansicht. Zwar beobachtete auch er das Gesetz (στοιχεῖ καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων Ap. Gesch. XXI. 24), sofern er der jüdischen Festsitte treu blieb, und sogar einmal, trotz alles Bittens, nicht in Ephesus bleibt, weil er die bevorstehende Festzeit durchaus in Jerusalem zubringen müsse (Ap. Gesch. XVIII. 20 ff.), und sofern es ihn drängt, hinaufzugehen nach Jerusalem, um dort anzubeten und Opfer darzubringen. Ja, er hat

(1) Vergl. Hess, Gesch. d. App., VI. S. 386 ff.: Ob der Judenchrist des Ceremonialgesetzes überhoben sein sollte, das kam für einmal nicht in die Frage. Wollte er, wie bisher, sein Nationalgesetz in allen Theilen beobachten, so hinderte ihn die apostolische Verordnung daran nicht. Nur untersagte sie ihm, diese Verbindlichkeit auch auf die zum Christenthum übergehenden Ausländer auszudehnen.

sogar einen Schüler, den er als Gehülfen mitnehmen wollte, und der von mütterlicher Seite dem Judenthum angehörte, aber einen Heiden zum Vater hatte, den Timotheus, beschneiden lassen (Ap. Gesch. XVI. 3) (1). In Jerusalem ist Paulus auf das Ansinnen des Jacobus eingegangen, sich an die vier Männer, welche ein Gelübde auf sich hatten, anzuschliessen, damit die Judaisten, durch diesen Thatbeweis seiner Gesetzestreue, von ihrer ungünstigen Meinung über ihn zurückkämen (Ap. Gesch. XXI. 23 ff.) (2). Während Schrader (Ap. Paulus,

(1) Baur rechnet die Angabe, dass derselbe Paulus, der so eben in Jerusalem sich mit aller Macht geweigert hat, den Titus, aus Rücksicht auf die Juden und Judenchristen, beschneiden zu lassen, nicht lange nachher, aus derselben Rücksicht, den Timotheus selbst soll beschnitten haben, zu dem schlechthin Unglaublichen der Apostel-Geschichte, weil dieses eine charakterlose Inconsequenz gewesen sein würde (Paulus 129 ff. Anm.). Allein als in Jerusalem gefordert wurde, Titus solle sich beschneiden lassen, geschah das Ansinnen von Seiten der judaistischen Parthei, in dem Sinn, dass es, wie Baur (S. 253) ganz treffend sich ausdrückt: »schlechthin unmöglich sei, durch das Christenthum selig zu werden, ohne dass man sich zum Judenthum bekenne und sich allem dem unterziehe, was das Gesetz, als nothwendige Bedingung des Heils, vorschreibe;« d. h. es handelte sich um die Grundfrage, ob das mosaische Gesetz zum Heil nothwendig, oder ob die Gnade Gottes in Jesu Christo allein genugsam sei. Da durfte Paulus οὐδὲ πρὸς ὥραν nachgeben, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ. Etwas ganz Anderes war es in dem Fall mit Timotheus, wo jene Grundfrage gar nicht zur Sprache kam. Die Apostel-Geschichte berichtet uns selbst den Beweggrund des Paulus bei diesem Schritt mit den Worten: Paulus wollte, dass Timotheus mit ihm gehe, und darum nahm er ihn und beschnitt ihn *um der Juden willen, die in jenen Orten waren.* Das ist also ein Beweggrund, der bloss von der Zweckmässigkeit und von menschlicher Rücksicht, nicht aber von göttlicher Nothwendigkeit für das Heil, hergenommen ist. Somit lässt sich die Weigerung des Paulus, den Titus beschneiden zu lassen, und die Vornahme der Beschneidung des Timotheus recht wohl vereinigen, ohne dass man darin weder, sittlich betrachtet, eine charackterlose Inconsequenz des Paulus, noch auch, historisch-kritisch betrachtet, eine schlechthin unglaubliche Angabe der Apostel-Geschichte zu finden braucht (Vgl. auch die Erörterung dieses Punktes in den Stud. der evang. Geistlichkeit Würtemb. herausgeg. v. Stirm, XIX. II. S. 130 ss.)

(2) Dass Paulus das Nasiräatsgelübde nicht selbst übernommen habe, hat Wieseler a. a. O. 105 ff. vollständig erwiesen. Die Bemerkungen Baur's gegen diese Auffassung (Theol. Jahrb. 1849, 4, 480 ff.) beruhen theils auf willkührlicher Beschränkung des Begriffs von ἁγνίζεσθαι, theils auf der, um unserer Stelle willen, erdachten Hypothese, dass solche, die für Andere die Kosten der Lösung des Gelübdes übernahmen, auch noch das Gelübde selbst auf ettliche Tage auf sich zu nehmen gewohnt gewesen seien, theils auf einer weiteren Hypothese über die Berechnungsweise der sieben Tage, V. 27.

V. 561) diese Erzählung für eine Verläumdung des Paulus von Seiten des Geschichtschreibers zu halten geneigt ist, und Baur (Paulus 198 f.) diese Handlung, die, nach seiner Ansicht, eine verwerfliche ὑπόκρισις des Apostels gewesen sein müsste, wenigstens für geschichtlich zweifelhaft hält, haben wir, die Sache im rechten Licht angesehen, keinen Grund, an der factischen Richtigkeit der Erzählung zu zweifeln. Paulus wollte damit keineswegs den Grundsatz der Judaisten bestätigen, dass ein geborener Jude, auch wenn er an Christum glaubt, um des Heils willen verbunden sei, das Gesetz und die mosaische Sitte zu beobachten. In diesem Fall hätte er sich allerdings selbst widersprochen. Er wollte vielmehr bloss durch die That zeigen, dass er persönlich kein Abtrünniger sei vom Gesetz, und auch Andere nicht zum Abfall verführe (vgl. Schneckenburger a. a. O. S. 64 f.). Also in der Praxis hat Paulus, nach der Apostel-Geschichte, welcher die Briefe in dieser Hinsicht nicht widersprechen (man vgl. nur 1 Kor. IX. 19, 20, besonders — ἐγενόμην — — τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω), das Gesetz allerdings auch beobachtet, aber aus der Gesinnung völliger Freiheit heraus (ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων, 1 Kor. IX. 19). Insofern hat er sich den Judenaposteln im Leben und Handeln genähert, während er in der Lehre, in seiner Auffassung der christlichen Freiheit, der Unabhängigkeit der Gläubigen vom Gesetz von ihnen abwich. Er „entfernte sich," wie Niedner (Kirchen-Gesch. S. 141) in seiner körnigen Art es ausdrückt, „vielmehr vom Judenthum, als von den Juden, entsprechend seiner Annäherung vielmehr an die Heiden, als an das Heidenthum." Die Judenapostel aber, wenn sie sich auch die περιτομή, als ihren apostolischen Wirkungskreis, vorzugsweise vorbehalten (Gal. II. 9), so nähern sie sich doch ihm in der Lehre durch den Grundsatz, dass das Evangelium auch den Heiden bestimmt ist, und dass die Heidenchristen vom Gesetz frei sein dürfen.

Viertens. Nachdem die Frage, ob die Heidenchristen zur Uebernahme der Beschneidung und zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu verpflichten seien, in Jerusalem, gegen die Judaisten, entschieden worden war, gaben die letzteren ihre Ansicht und Absicht zwar noch nicht auf, aber sie zogen sich vor der Hand auf die untergeordnete Frage zurück, ob die Gläubigen aus der Beschneidung mit den Heidenchristen, die nicht nach dem mosaischen Gesetz leben,

ohne Rückhalt Umgang pflegen können und dürfen, oder nicht. Um diese Frage handelte es sich bei dem *Auftritt in Antiochia*, der eine so entschiedene Erklärung des Paulus gegen Petrus herbeiführte (Gal. II. 11 ff.). Dieses ist zugleich ein weiterer Stützpunkt für die Ansicht, dass ein wesentlicher Gegensatz zwischen dem Heidenapostel und den Judenaposteln statt gefunden habe. Und allerdings ist jene Stelle — das können wir nicht läugnen — die stärkste. Die Worte selbst lauten so: „Als aber Kephas nach Antiochia kam, habe ich mich in's Angesicht ihm widersetzt, weil er verurtheilt war; denn ehe einige von Jacobus kamen, ass er mit den Heiden zusammen. Als aber diese kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, aus Furcht vor denen aus der Beschneidung, und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden, sodass auch Barnabas durch ihre Heuchelei mit hingerissen wurde. Als ich aber sah, dass sie nicht gerade einhergingen nach der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich zu Petrus in Gegenwart Aller: Wenn du, obgleich du ein Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebest, wie kannst du die Heiden zwingen, jüdisch zu leben?"

Wir unterscheiden die einzelne Momente:

Erstens. Das anfängliche *Benehmen des Petrus* bei seinem Besuch in Antiochiën. Paulus sagt (Vs. 12): *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν.* Nun können aber unter *ἔθνη* unmöglich Heiden, sondern nur Heidenchristen verstanden sein. Mit solchen pflog also Petrus ungescheut Umgang, ohne sie für unrein zu halten, und speiste mit ihnen, ohne einen Unterschied zwischen gesetzlich reinen und unreinen Speisen zu machen; ein Verfahren, das Paulus sodann in seinem Vorhalt als ein *ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῆν* bezeichnet (Vs. 14). Und so ohne Rücksicht auf jüdische Gewohnheit, ja, auf das Gesetz selbst, verfuhr Petrus, obgleich *Ἰουδαῖος ὑπάρχων.* Er erkannte somit die Heidenchristen als Brüder in dem Herrn Jesu an, ungeachtet ihrer Freiheit vom Gesetz, ja, er gestand, durch sein eigenes Verhalten, in der That zu, dass nicht einmal der geborene Jude, wenn er gläubig sei, das Gesetz zu halten verpflichtet werden könne.

Zweitens. Eine folgenreiche Thatsache war nun, dass *τινες ἀπὸ Ἰακώβου* kamen (Vs. 12). Wer sind diese? Soll der Ausdruk die Gäste bloss bezeichnen als Christen aus Jerusalem? Aber um das zu sagen, hätte Paulus keine so auffallende Ausdrucksweise gewählt. Dieser Ausdruck setzt offenbar die An-

kömmlinge in irgend eine nähere Beziehung zu Jacobus, dem Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, wahrscheinlich dem „Bruder des Herrn;" mag nun die Beziehung darin gefunden werden, dass es Leute aus der Umgebung des Jacobus, oder von der Ansicht des Jacobus, oder endlich geradezu Abgesandte von Jacobus waren. Wir entscheiden uns für die letztere Deutung, weil sie uns die einfachste zu sein scheint. Auch würde dieselbe wohl mehr Beifall gefunden haben, wenn man nicht befürchtet hätte, einen Schatten auf Jacobus selbst zu werfen, wenn Männer, die von ihm abgesandt worden waren, in engherziger Weise aufgetreten sind. Es haben darum auch solche Ausleger, die den Sinn „Missi a Jacobo" annahmen, noch die Klausel gemacht, sie könnten auch unbefugter Weise sich für Abgeordnete des Jacobus ausgegeben haben. Wir bleiben aber bei dem einfachen Sinn, dass sie wirklich von Jacobus abgesandt waren; dabei aber ist völlig unbestimmt gelassen, welchen Zweck ihre Sendung hatte. Möglich ist, dass, wie Hemsen vermuthet hat (Der Apostel Paulus S. 98), die Anknüpfung eines innigeren Verhältnisses zwischen den beiden Gemeinden zu Jerusalem und Antiochia ein Hauptzweck dabei war.

Drittens. Eine Folge der Ankunft dieser Abgeordneten war, dass *Petrus von der brüderlichen Gemeinschaft mit den Heidenchristen sich zurückzog:* ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν (Vs. 12). Das erstere Wort bezeichnet ein allmähliges Sichzurückziehen von den Heidenchristen, das zweite ein völliges Abbrechen und Meiden des Umgangs mit ihnen, sodass er sich ausschliesslich an die Judenchristen hielt und dann sicherlich auch die mosaischen Speise- und Reinigungsgesetze pünktlich beobachtete. Dass dieses Benehmen nicht eine einzelne Handlung, sondern ein fortgesetztes Verhalten war, lässt sich aus der Imperfectform der Schilderung abnehmen. Der Beweggrund dieses Handelns war die Furcht vor denen aus der Beschneidung, d. h. nicht etwa, wie Chrysostomus meint, dass er für sie fürchtete, sondern er fürchtete für sich, indem er etwa besorgte, sie möchten an seinem vertrauten Verkehr mit Heidenchristen Anstoss nehmen und darunter könnte sein Ruf und sein Ansehen bei den judenchristlichen Gemeinden, namentlich in Jerusalem, leiden. Das Benehmen des Petrus blieb nicht isolirt. Es fand bei den übrigen Judenchristen in Antiochia Nachahmung, ja, selbst Barnabas, des Paulus Freund und Gesinnungsgenosse, liess sich durch

den Vorgang mit hinreissen, ebenfalls den Umgang mit Heidenchristen zu meiden.

Viertens. Das Urtheil und die *öffentliche Rüge des Paulus* darüber. Paulus sagt von Petrus: κατεγνωσμένος ἦν (Vs. 11), d. h. weder: er war von Andern getadelt, noch: reprehensione dignus, condemnandus erat; sondern: er war verurtheilt, nämlich durch seine eigene Handlungsweise, sofern sein späteres Benehmen durch sein früheres bereits gerichtet war. Näher war sein Fehler eine ὑπόκρισις; denn die Worte (Vs. 13): συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι· ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει können nicht wohl, wie Schwegler will, so verstanden werden, dass der Vorwurf der ὑπόκρισις einzig nur auf die Judenchristen fällt, in dem Sinn: „Auch die übrigen Juden waren feig und heuchlerisch genug, mitzumachen" (Nachap. Zeit, I. 129, Anm. 1.). Allerdings war das Benehmen der antiochenischen Judenchristen ein heuchlerisches, sofern sie mit den Heidenchristen ihrer Gemeinde schon Jahre lang auf gleichem Fuss gelebt hatten, aber wenn das συνυπεκρίθησαν αὐτῷ irgend einen Sinn haben soll, so muss es den Petrus in die Klasse derer, welche ὑπεκρίθησαν, mit einschliessen (1); und dieser Vorwurf der Verstellung, des Verleugnens eigener Ueberzeugung und Handlungsweise, trifft den Petrus mit Recht, sofern er einen Mangel an Aufrichtigkeit zeigte, der allerdings aus Mangel an Muth entsprang, seine Ueberzeugung auch vor Andersgesinnten offen zu vertreten. Dieses liegt auch in den Worten: οὐκ ὀρθοποδοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, d. h. es war kein gerades, offenes Handeln, und es widersprach der Wahrheit des Evangeliums, deren Erkenntniss übrigens Paulus dem Petrus und der Andern, dem Zusammenhang nach, ausdrücklich zuschreibt. Paulus stellt nun den Petrus zur Rede und hält ihm seinen Fehler vor, und zwar „ihm in's Angesicht," (Vs. 11) mit vollkommener Freimüthigkeit, und zugleich „in Gegenwart Aller" (Vs. 14), also mit einer gewissen Oeffentlichkeit: „Non enim utile erat," sagt Augustin (Expos. ep. ad Gal.), „errorem, qui palam noceret, in secreto emen-

(1) Wir können also auch Ritschl nicht beitreten, der den Petrus gegen diesen Vorwurf in Schutz nimmt und dagegen dem Paulus leidenschaftliches und einseitiges Verfahren Schuld gibt; a. a. O. 130 f.

dare.« Paulus fragt den Petrus, wie er dazu komme, τὰ ἔθνη ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν (Vs. 14)? Aber inwiefern hat Petrus die Heidenchristen genöthigt, nach jüdischer Weise zu leben? Man denkt sich, diese Nöthigung sei nur eine mittelbare gewesen, sofern seine spätere Absonderung von den Heidenchristen der Gemeinde nebst seinem ausschliesslichen Zusammenhalten mit Judenchristen eine stillschweigende, thatsächliche Erklärung gewesen sei, dass die Heidenchristen, wenn sie auf brüderliche Gemeinschaft mit den Judenchristen Anspruch machen wollten, sich zur Annahme jüdisch-gesetzlicher Lebensweise bequemen müssten. Indessen lässt sich das ἀναγκάζειν doch nicht bloss von einer moralischen Nöthigung, durch Vorgang und Beispiel, verstehen, und ist eher auf eine thatsächliche Unterstützung der Abgesandten des Jacobus zu beziehen, welche etwa (s. de Wette, kurze Erkl., S. 29) den Grundsatz geltend machten, dass Beobachtung des Gesetzes zum Heil nothwendig sei, oder auch thätig sich bemühten, die heidenchristlichen Antiochiër zum Judenthum herüberzuziehen. Dass aber das ἰουδαΐζειν hier, wie Wieseler vermuthet (a. a. O. S. 195 f.), nichts weiteres bedeuten soll, als die Beobachtungen der Satzungen des Apostelconcils Ap. Gesch. XV., davon können wir uns nimmermehr überzeugen.

Baur und Schwegler ziehen aus dieser Stelle den Schluss, dass ein solcher Vorfall den Bericht über das Concil Apostel-Geschichte XV., als völlig unhistorisch erscheinen lasse (Paulus S. 128 f.; Nachap. Zeit I. 115 f., 128 ff., II. 106 f.). Allein wir können ihnen hiebei nicht folgen. Wir geben vielmehr Usteri Recht, wenn er (Commentar z. Galaterbrief) gerade den entgegengesetzten Schluss macht, nämlich, dass der Vorfall zu Antiochiën einen Vorgang, wie Apostel-Geschichte XV, geradezu voraussetze; »denn in dieser Discussion (Gal. II. 11 ff.) ist die geschichtliche Entwickelung der Verhältnisse schon weiter vorgerückt, indem es sich hier nicht mehr darum handelt, ob den Heidenchristen das Gesetz auferlegt werden solle, sondern bereits darum, ob die Judenchristen in ihrem Umgang mit den Heidenchristen sich der Fesseln des Nationalgesetzes entledigen dürften, durch die sie sonst im Umgang mit den Heiden gebunden waren. Die Gemeinde zu Jerusalem hatte den wohlgemeinten Beschluss gefasst, den Heidenchristen das Gesetz nicht aufzuladen, wobei es ihr noch nicht in den Sinn kam, dass die Judenchristen es sich könnten einfallen lassen, sich der

Beobachtung des Gesetzes zu entschlagen. Nun haben wir in diesem Vorfall eine unvorhergesehene Folge jener Massregel.〃

Welches ist nun das Verhältniss zwischen Paulus und Petrus bei diesem Auftritt? Paulus bekennt selbst: ἀντέστην αὐτῷ (Vs. 11), und es wäre vergeblich, diesen Widerstand, als einen bloss scheinbaren, auffassen zu wollen, wie u. A. Hieronymus gethan hat. Dieser geht davon aus, Beides, sowohl das Sichzurückziehen des Petrus von den Heidenchristen, als der Vorwurf von Paulus, sei nicht in Ernst geschehen. Namentlich habe Paulus nur zum Schein den Petrus öffentlich getadelt, ut ὑπόκρισις observandae legis, quae nocebat eis, qui ex gentibus crediderant, correptionis hypocrisi emendaretur. Viel wahrer, offener und evangelischer fasst das Verhältniss Augustin auf, der in seiner Auslegung des Briefs an die Galater auf Seiten des Petrus einen error zugibt, und den Vorhalt des Paulus als eine ernstliche objurgatio versteht (1). Es fand also in diesem Fall wirklich ein Gegensatz zwischen beiden Aposteln statt, und nur das fragt sich, ob derselbe bloss ein augenblicklicher und vorübergehender, oder ein dauernder war; ferner ob der Gegensatz bloss in dem Benehmen, oder auch in der Ueberzeugung und Ansicht des Petrus seinen Grund hatte. Gegen die Ansicht, dass Petrus, vor wie nach diesem Vorfall, ebenso wie hier gehandelt habe; dass 〃nicht sein späteres Judaisiren in Antiochiën, sondern eher sein anfängliches Paulinisiren daselbst, Ausnahme von der Regel gewesen sei, und dass dieser Auftritt gewiss einen dauernden Riss zwischen beiden Aposteln zurückgelassen habe,〃 — gegen diese Ansicht Schwegler's (I. 120 ff.) spricht die authentische Aussage des Paulus selbst, indem er ganz deutlich das spätere Benehmen des Petrus in Antiochia als die Ausnahme von der Regel, als eine durch Menschenfurcht herbeigeführte Verleugnung seiner besseren Ueberzeugung (ὑπόκρισις) darstellt. So weiss auch Baur (Theol. Jahrb. 1849, S. 475 f.) der Sache eine künstliche Wendung dahin zu geben, dass 〃jene antiochenische *Epi-*

(1) Ueber den Vorfall Gal. II. 11 ff. hat sich eine Correspondenz zwischen Hieronymus und Augustin entsponnen, die zu einer mehrjährigen Irrung zwischen beiden Männern Anlass gab, wovon Möhler in der Abhandlung: Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal. II. 14, (Gesammelte Schriften, I. 1 ff.), interessanten Bericht erstattet.

sode des Paulinisirens Petri „ auf Rechnung einer augenblicklichen Untreue gegen seine eigentliche (judaisirende und intolerante) Ueberzeugung gebracht werden muss. Allein es ist in der That dieselbe Menschenfurcht Ursache der Verleugnung seiner besseren Erkenntniss, wie bei seiner Verleugnung des Herrn. Wir erkennen hier (mit Neander zu reden), „ die alte Natur des Petrus, die, wenn auch durch den Geist des Evangeliums besiegt, doch sich immer noch regte, und in einzelnen Momenten vorherrschend werden konnte „ (Apost. Gesch. I. 272, 1ste Ausg.). Eben dieser Charakter des Petrus, schnell zur Reue, wie zur Uebereilung, macht es aber überwiegend wahrscheinlich, dass er die Handlungsweise, zu der er sich damals hat fortreissen lassen, nachher nicht beibehalten und sich zum Grundsatz gemacht, sondern vielmehr sein Unrecht erkannt, die Zurechtweisung willig angenommen hat und mit Paulus, durch das Band apostolischer Gemeinschaft (*κοινωνία* Gal. II. 9), verbunden geblieben ist.

Wir glauben also mit Grund behaupten zu dürfen, dass beide Thatsachen, sowohl die Verhandlung des Paulus mit den Judenaposteln in Jerusalem, als der Auftritt in Antiochiën nicht von der Art sind, um der Annahme von der Einigkeit des Paulus mit den Judenaposteln in dem Wesentlichen der christlichen Grundüberzeugung einen Stoss zu geben, falls man nur nicht das Vorurtheil von einem Gegensatz zwischen ihnen im Voraus schon zu der Untersuchung mitbringt.

Dass aber jene Ansicht von der Nothwendigkeit der Beschneidung und des Gesetzes für das Heil, auch der Gläubigen aus den Heiden, noch später von Seiten der palästinischen Christen nicht allgemein und völlig aufgegeben war, sehen wir aus dem Brief an die Galater und aus dem ersten an die Korinther. Es schwebte hiebei, wie es scheint, und wie wir auch aus Apostel-Geschichte XXI. 21 sehen, immer der Gedanke vor, dass die Heidenchristen noch jetzt oder später einmal zur Annahme des Gesetzes sich entschliessen würden. Wie innerhalb der einzelnen gemischten Gemeinden eine Verschmelzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen die Aufgabe war, so handelte es sich auch im Grossen und Ganzen um eine Union zwischen der Gesammtheit der judenchristlichen Gemeinden auf der einen Seite, und der Masse von Heidenchristen oder der Gesammtheit der gemischten Gemeinden auf der andern Seite. Diese

Union dachten und wünschten sich die Gläubigen aus den Hebräern in der Weise, dass die andern Kirchengemeinschaften, sei's jetzt, oder später, ganz in den Schooss der rechtgläubigen und gesetzlichen Judenkirche zurückkehren sollten, d. h. sie dachten sich eine unio absorbtiva. Auf jeden Fall erforderte es ein Verzichten auf tief gewurzelte und mit Liebe gehegte Wünsche und Hoffnungen eines warm fühlenden israëlitischen Herzens, sollte man auf eine solche Aussicht verzichten.

In Betreff der Urapostel selbst ergibt sich die Stellung, welche sie sich zu den Heidengemeinden gaben, schon aus dem oben S. 259 f. gesagten. Sie erklärten zwar (Gal. II. 9), unter den Hebräern wirken zu wollen, zugleich aber gaben sie dem Paulus die Rechte zum Zeichen der Gemeinschaft. Wäre das Erstere der ganze Inhalt ihrer Erklärung, so wäre das eine völlige Scheidung der beiderseitigen Wirkungskreise des Heidenapostels und der Judenapostel. Und eben damit wäre auch die Gesammtheit der judenchristlichen Gemeinden, und die Masse der paulinischen, d. h. heidenchristlichen oder gemischten Gemeinden, als zwei Lager, einander gegenübergestellt. Das Ergebniss wäre also eine förmliche Spaltung und Trennung gewesen. Allein der andere Punkt zeigt deutlich, dass es *so* nicht gemeint war. Es sollte doch eine *κοινωνία* sein, und zwar zunächst zwischen den Aposteln unter sich, aber mittelbar auch zwischen den Gemeinden aus Hebräern auf der einen, und den paulinischen Gemeinden auf der andern Seite. Eine Union schwebte Allen vor, nur um die Art und Weise derselben handelte es sich. Offenbar haben die Urapostel anerkannt, dass zur Wirklichkeit einer Union ein Aufgeben der Freiheit der Heidenchristen keineswegs unumgänglich nöthig sei. Es ist so, wie Hieronymus (Comm. in epist. ad Gal. opp. ed. Vallarsius VII. 1. fol. 403) sagt: „Propterea *dexteras* datas Paulo et Barnabae *societatis* a Petro, Jacobo et Johanni, ne observatione varia diversum Christi evangelium putaretur, sed et circumcisorum, et habentium praeputium esset *una communio.*" Zwar ist das Uebereinkommen bei dieser Gelegenheit keineswegs schon ein principiëll ganzes und vollständiges gewesen. Es war vielmehr, wenn man so will, etwas halbes, sofern die Verpflichtung der Judengläubigen zum Gesetz von Seiten der älteren Apostel stillschweigend vorausgesetzt, den Heidenchristen aber diese Verpflich-

tung ausdrücklich erlassen wurde. Hätte man aber die Consequenz nach der einen oder andern Seite hier rein durchführen und ein abstractes Princip durchsetzen wollen, so würde, statt eine *κοινωνία*, eine Union, herzustellen, vielmehr ein unheilbarer Riss gemacht worden und die Kirche Christi in zwei Hälften auseinander gefallen sein. So aber ging es auf dem von Gott gewollten Wege der Allmähligkeit, sodass die Union zwischen heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden nicht auf einmal gemacht, überhaupt nicht *gemacht* wurde, sondern sich Schritt vor Schritt nach dem jeweiligen Bedürfniss und den gegebenen Umständen von innen heraus entwickelte.

Um sodann die andere Frage zu beantworten, wie sich das gegenseitige Verhältniss vom Standpunkt der *Heidenchristen* aus gestaltete, wie diese das Verhältniss zu den palästinischen Judenchristen ansahen und wie sie sich in der That zu ihnen stellten, gewähren sowohl die Apostel-Geschichte, als die paulinischen Briefe einige Anhaltspunkte.

Namentlich ist es *ein* Zug, der hier zuerst in's Auge fällt, und der sich durch die ganze Geschichte des paulinischen Lebens und Wirkens gleichsam als rother Faden fortsetzt, nämlich, die, durch wiederholte Hülfsleistung und Handreichung sich kundgebende Dankbarkeit, Liebe und brüderliche Gemeinschaft der Heidengemeinden gegen die Gemeinden Judaea's und besonders gegen die Urgemeinde in Jerusalem. Die erste Thatsache, welche hieher gehört, berichtet die Apostel-Geschichte II. 29 f. In Folge der oben erwähnten Weissagung über eine kommende Hungersnoth, wahrscheinlich jedoch erst nach dem wirklichen Ausbruch derselben in Judaea (im Jahr 45, nach Wieseler, S. 149 f., 221), steuerten die Jünger in Antiochiën, je nach Vermögen, zu einer Spende für die Brüder in Judaea bei, welche sodann durch Barnabas und Paulus den Aeltesten daselbst übermacht wurde. Zwar erklärt Schrader (V. 536 f.) diese Sammlung für unhistorisch oder mindestens für später erfolgt. Da er aber diese Behauptung durchaus nicht mit überzeugenden Gründen zu unterstützen weiss, so bleiben wir, der Apostel-Geschichte folgend, dabei, dass diese Begebenheit in die Zeit der ersten, einjährigen Wirksamkeit des Paulus in Antiochia und vor seiner ersten Missionsreise falle. Für unseren Gesichtspunkt nun ist zweierlei zu beachten: Für's erste, dass die Christen in Judaea, vom Gesichtspunkt der An-

tiochenischen Gemeinde aus, als „Brüder" anerkannt werden (Vs. 29); was wir um so weniger für eine blosse Redensart ansehen können, als wir die Beobachtung von Schwanbeck (Quellen u. s. w. I. S. 8 ff.) für treffend halten müssen, dass hier, sowie C. XIII und XV u. a. Stellen, die der Erzählung zu Grunde liegenden Urkunden gerade vom antiochenischen Standpunkt ausgehen. Der andere Punkt ist, dass das Zusammengelegte nicht gerade ausschliesslich der Gemeinde in Jerusalem, sondern überhaupt „den Brüdern, die in Judaea wohnten," bestimmt war. Somit galt es nicht bloss der Muttergemeinde, wo die Apostel waren, sondern den Gläubigen aus den Hebräern in der ganzen Landschaft Judaea. Wollten einmal die Heidenchristen nicht bloss mit Worten und mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit beweisen, dass sie die Jünger in Judaea wirklich als ihre Brüder ansahen und als solche liebten, so konnten sie es nicht besser thun, als durch eine solche Hülfsleistung in der Noth.

Hiemit stimmt auf merkwürdige Weise überein, dass, wie Paulus Gal. II. 10 sagt, die Häupter der Gemeinde in Jerusalem ihm und dem Barnabas das Eine zur Pflicht machten, sie möchten „der Armen gedenken," wobei er sogleich hinzufügt, das habe er sich auch beeifert zu thun. Während Apostel-Geschichte XI die einzelnen Jünger der antiochenischen Gemeinde aus eigenem Antrieb, durch Zurücklegen und Absenden von Gaben zum Besten der Gläubigen in Judaea, ihre brüderliche Liebe beweisen, bringen hier die Säulenapostel dem Paulus und Barnabas die Armen der Gemeinde in Erinnerung, was, den Worten nach, als ein Anspruch persönlich an die beiden Männer erscheint, indessen, der Sache nach, doch die heidenchristlichen Gemeinden anging; denn persönliche Beiträge des Paulus und Barnabas sind gewiss nicht gemeint, da Paulus ja von seiner Hände Arbeit sich nähren musste, oder auf Beiträge von Brüdern, z. B. von der Gemeinde zu Philippi, angewiesen war. Es handelte sich also wesentlich davon, dass Paulus und Barnabas, durch ihren Einfluss bei die gemischten Gemeinden, es dahin bringen sollten, dass, von Seiten derselben, die armen Mitglieder der Gemeinden in Jerusalem und in Judaea überhaupt unterstützt werden möchten. Aus dem ganzen Zusammenhang ergibt sich ferner das, dass diese milde Handreichung von Seiten der paulinischen Gemeinden an die armen Chri-

sten in Palästina als ein Zeichen und Band der Gemeinschaft, als ein Thatbeweis der brüderlichen Liebe und Einigkeit, angesehen wurde, und das von beiden Seiten.

Paulus sagt, das habe er sich beeifert zu thun. Und wir finden in der That in mehreren Briefen, dass dem Apostel diese Sammlung für die palästinischen Gemeinden sehr am Herzen liegt. Sie erstreckte sich, soweit wir urkundlich nachweisen können, über Kleinasiën, Macedoniën und Griechenland. In 1 Kor. XVI. 1—5 sagt Paulus den Korinthern: „Machet auch ihr es so, wie ich es in den Gemeinden in Galatiën angeordnet habe;" nämlich, es möge Jeder allsonntäglich zu Hause zurücklegen, was er vermöge, damit, wenn ich (Paulus) komme, die Sammlung nicht erst angestellt werden müsse. — Hieraus ersehen wir also, dass der Apostel auch in Galatiën eine gleiche Sammlung angeordnet hat, und jetzt gibt er den Korinthern, die von der Sache im allgemeinen schon unterrichtet sind, nur eine Anweisung, wie es im einzelnen anzugreifen sein möchte; und als Bestimmungsort der Sammlung nennt er (Vs. 3) ausdrücklich Jerusalem. Dass aber ausser den griechischen und kleinasiatischen Gemeinden auch noch andere sich bereitwillig finden liessen, ersehen wir aus Röm. XV. 25—28: „Macedoniën und Achaja haben sich freiwillig entschlossen, eine Unterstützung mitzutheilen an die Armen unter den Heiligen zu Jerusalem."

Darüber, was diese Handreichung eigentlich zu bedeuten habe, spricht sich der Apostel Röm. XV. 27 und 2 Kor. IX. 12 ff. deutlich aus. In der ersteren Stelle fasst er diese Handlung als einen Beweis der Dankbarkeit auf: „Sie (die Christen von Macedoniën und Achaja) sind Schuldner der Heiligen in Jerusalem; denn haben die Heiden an den geistlichen Gütern derselben Theil genommen, so sind sie schuldig, jenen auch mit den leiblichen Gütern zu dienen." Es findet also eine wechselseitige Mittheilung statt. Die Juden, von denen das Heil kommt, haben den Heiden geistliche Güter mitgetheilt, und diese bezeugen ihren Dank durch irdische Gaben. Am vollständigsten und vielseitigsten aber finden wir diesen Gegenstand besprochen 2 Kor. IX. 12 ff.; was eine Ergänzung zu ersterer Stelle ist. Paulus sagt hier, dem Sinn nach: Diese Beisteuer dient nicht bloss dazu, einem Mangel abzuhelfen, sondern wird auch noch der Grund zu vielfachem Dank gegen Christum, indem die Em-

pfänger sowohl euer Bekenntniss zum Evangelium Christi, als eure aufrichtige Gemeinschaft mit ihnen und allen Gläubigen durch diese Hülfsleistung bethätigt finden, Gott dafür preisen, für euch beten und eine herzliche Sehnsucht nach euch bekommen. Schöner lässt sich gewiss die Bedeutung dieser Sammlung nicht aussprechen. Der Apostel betrachtet die unmittelbare Abhülfe leiblicher Noth nur als die Grundlage, das Andere dagegen als das Wichtigste und als die Hauptsache dabei, nämlich den Eindruck, welchen die Sammlung bei den Empfängern hervorbringen werde. Dieselben erkennen darin sowohl den ächten Glauben der Heidenchristen, deren Hülfsleistung gegen Gläubige zugleich ein thätiges Bekenntniss zu Jesu Christo ist, als die unmittelbare brüderliche Gemeinschaft der Heidenchristen mit ihnen selbst. Hieraus ist zu ersehen, in wie vielfacher Beziehung, auf welch' zarte Weise, mit welch' tiefer Wirkung solche Hülfsleistung ein Band der Gemeinschaft, ein Ausdruck und Förderungsmittel der Union zwischen Juden- und Heidenchristen sein mochte; und wir können darum begreifen, wie bedeutungsvoll es ist, wenn Paulus einer solchen Spende den Namen *κοινωνία* gibt (Röm. XV. 26 cf. 2 Kor. VIII. 4; IX. 13; Gal. II. 9 f.). Um, von hier aus, auf die ersten Anfänge der Urgemeinde selbst zurückzublicken, so war uns die zwischen ihren Mitgliedern statt findende Einigkeit und herzliche, brüderliche Gemeinschaft, namentlich durch den mehrfach hervorgehobenen Zug, anschaulich gemacht worden, dass die Gläubigen, was sie hatten, für die Bedürftigen unter sich verwendeten, und eine weitgehende, gegenseitige Unterstützung einführten (Ap. Gesch. II. 44 f.; IV. 32, 34 ff.). So gewiss nun diese treue Hülfsleistung innerhalb der *einen* Gemeinde, theils Wirkung und Ausdruck, theils Beförderungsmittel der Einmüthigkeit, der christlichen *κοινωνία* gewesen ist, so war auch die bereitwillige und eifrige Unterstützung von Seiten der Heidenchristen in Syriën, Kleinasiën, Macedoniën und Achaja zu Gunsten der ärmeren Gläubigen in Jerusalem und Judaea überhaupt, theils ein Thatbeweis der schon vorhandenen brüderlichen Gesinnung jener gegen diese, theils ein ganz natürliches und angemessenes Mittel, die gegenseitige Verbindung zwischen den verschiedenen Theilen der Kirche Christi, ihre Union oder *κοινωνία*, zu befördern und zu vertiefen. Das letztere mochte um so mehr der Fall sein, als man sich ja nicht darauf beschränkte, den Christen in Jeru-

salem eben einfach eine gewisse Summe ersammelten Geldes zu übermachen, sondern diese Gelegenheit immer auch zur Anknüpfung und Erneuerung eines persönlichen Bandes benützte, indem einige Mitglieder aus der betreffenden Gemeinde nach Jerusalem gesandt wurden; z. B. von Antiochia aus, Paulus und Barnabas (Ap. Gesch. XI. 30); von Korinth aus, einige Mitglieder der dortigen Gemeinde (1 Kor. XVI. 3 f.), und wir können uns leicht vorstellen, wie willkommen ein Besuch aus den Heidengemeinden zu solchem Zweck in Jerusalem sein mochte, wie ein solcher Verkehr beitragen konnte, manche Antipathieën gegen Heidenchristen in Judaea zu tilgen oder wenigstens zu mildern. Es liegt in der Natur der Sache, dass auf diese Weise den palästinischen Christen das Bewusstsein sich aufdrängen musste, die Gläubigen aus den Unbeschnittenen seien eben doch in *einem* Bekenntniss und in der Liebe Christi mit ihnen verbunden, sie seien wirklich theilnehmende Brüder, auf die man sich verlassen könne und die einem am Ende doch weit näher stehen, als die Ungläubigen unter dem eigenen Volk. Auf der andern Seite war es für Gemeinden, wie die in Galatiën, in Achaja oder in Macedoniën, eine grosse Freude und eine Stärkung des Bewusstseins brüderlicher Gemeinschaft, wenn ihre Abgesandten aus Jerusalem zurückkamen und berichteten, dass die überbrachte Spende nicht allein vorhandenem Mangel abgeholfen, sondern zu vielem herzlichen Dank der dortigen Christen gegen Gott Anlass gegeben habe; wenn sie erzählten, wie die Gläubigen in Jerusalem für ihre Brüder in der Heidenwelt gebetet haben (cf. 2 Kor. IX. 12 ff.).

Ein Schritt anderer Art von Seiten der Heidenchristen war die *Sendung des Paulus und Barnabas* und einiger Andern, von Antiochia aus, zu den Aposteln und Aeltesten in *Jerusalem*, wegen der christlichen Freiheit der Gläubigen aus den Heiden. In Betreff dieser, schon oben erörterten Angelegenheit, machen wir hier nur noch darauf besonders aufmerksam, dass schon der Beschluss der Antiochener, sich durch Abgeordnete nach Jerusalem zu wenden, eine Bedeutung hat für das Verhältniss, in das sich die Kirchen der Heiden zu den Christen in Palästina, namentlich zu der Gemeinde in Jerusalem, stellten. Das zwar können wir in der Darstellung der Apostel-Geschichte nicht finden, dass hier, wie Schrader meint (V. 546 f.), Paulus in einer Unterordnung unter die

übrigen Apostel erscheinen und die paulinische Gemeinde ihre Unabhängigkeit preisgegeben haben solle. Wohl aber müssen wir annehmen, dass den Antiochenern viel daran gelegen war, sich über die wichtige Frage, die in Anregung gekommen war, mit den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem zu verständigen. Sie wollten ihre christliche Freiheit nicht preisgeben, aber es war ihnen andererseits auch ein Anliegen, sich mit den übrigen Aposteln und der Urgemeinde nicht zu entzweien, ja, sie wollten nicht einmal ohne Rücksprache mit denselben schlechtweg ihren eigenen Weg gehen. Es lag ihnen vielmehr etwas an einer Verständigung und Einigung, und darum schickten sie ihre Abgeordneten nach Jerusalem, um die Sache gemeinschaftlich zu besprechen und zu entscheiden. Dies ist der pragmatische Zusammenhang, den wir uns, nach der Apostel-Geschichte, denken müssen, und hiemit lässt sich das, was Paulus selbst (Gal. II.) über die Absicht seiner Reise schreibt, recht wohl vereinigen; nur dass, wie früher bemerkt wurde, er die Angelegenheit von seinem persönlichen, individuellen Gesichtspunkt aus darstellt, während die Apostel-Geschichte vom Standpunkt der Gemeinde oder der Kirche ausgeht. Demnach können wir sagen: die Absendung des Paulus und Anderer nach Jerusalem, zu der Besprechung in Sachen der Heidenchristen von Antiochia, war ein Schritt ächter brüderlicher Gesinnung zum Zweck der Verständigung und Einigung, der Union zwischen den Gemeinden der Judenchristen und der Heidenchristen. Und der Erfolg war in der That so günstig, als, unter den vorliegenden Umständen, nur irgend zu erwarten war, indem die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz feierlich anerkannt und zugleich die κοινωνία, sowohl zwischen den Aposteln unter einander, als auch zwischen den Gemeinden der Juden- und der Heidenchristen, feierlich bekräftigt und aufrecht erhalten wurde.

Dieses sind also die durch die neutestamentliche Schriften beurkundeten Thatsachen in Betreff der wechselseitigen Beziehung, welche zwischen den Gemeinden der palästinischen Judenchristen und der Heidenchristen ausserhalb Palästina's im apostolischen Zeitalter statt fand. Es sind freilich nur Bruchstücke, und sie reichen nicht hin, um ein vollständiges Bild des wirklichen Wechselverhältnisses zu entwerfen. Aber doch reichen sie hin, um die Ansicht zu begründen, dass das Verhältniss im grossen Ganzen und in der Regel ein friedliches und freundliches

gewesen sei, indem eine gegenseitige Theilnahme und Handreichung statt fand. Die Gläubigen aus den Hebräern theilten denen aus den Heiden geistliche Güter mit (Röm. XV. 27). Das Heil kam von den Juden, und selbst wenn die aus der Beschneidung in einem Eifer aus Unverstand den gläubig gewordenen Heiden auch das Gesetz bringen wollten, so geschah es einestheils in guter Meinung, als ob man ohne Gesetz und Beschneidung nicht selig werden könnte, und anderntheils waren es, nach den Zeugnissen des Neuen Testaments immer nur einzelne Wenige (Gal. V. 9), welche den alten Sauerteig den gläubigen Heiden aufzudrängen suchten. Die grosse Mehrzahl der Judenchristen aber, wenn sie auch für sich noch Eiferer um das Gesetz waren, erkannten, wo es darauf ankam, die Freiheit der Heidenchristen bereitwillig an, und hielten die brüderliche Gemeinschaft mit ihnen aufrecht. Die Heidenchristen ihrerseits bekannten sich gerne als Schuldner jener Gemeinden, von denen aus geistliche Güter in Christo, mittelst des Evangeliums, ihnen zugeflossen waren. Sie suchten ihren Dank vorzüglich durch leibliche Handreichung und Unterstützung jenen zu bezeugen, und waren überhaupt darauf bedacht, mit den Gemeinden in Judaea sich zu verständigen und zu *einer* Gemeinschaft, zu *einem* Leibe Christi mit ihnen zusammen zu wachsen.

Suchen wir endlich noch über die Frage eine Auskunft: welches die Ansicht der beiden Kirchengemeinschaften, aus den Juden und aus den Heiden, gewesen sei über den *bleibenden* oder *vergänglichen Bestand* einer jeden von beiden? so haben wir für die Anschauung der *Judenchristen* an der schon öfters angeführten Stelle, Apostel-Geschichte XV. 21, einen Halt, sofern darin, dem Zusammenhang nach, die stille Hoffnung liegt, dass die gläubig gewordenen Heiden, wenigstens später, sich dem Gesetz Mosis unterwerfen und somit die Judenkirche die allgemein herrschende werden würde. Ohne Zweifel knüpfte man diese Hoffnung an die Wiederkunft Christi (vergl. Rothe, Anfänge, S. 314). Was aber die Ansicht der *Heidenchristen* betrifft, so erfordert es die Offenheit zu gestehen, dass wir darüber unmittelbar keine urkundlichen Zeugnisse haben, sodass nur der Apostel Paulus selbst es ist, dessen Aeusserungen uns hierüber zu Gebote stehen. Dieser nun spricht sich so aus, dass wir, um eine Uebersicht über seine Anschauung zu gewinnen, drei Fragen unterscheiden müssen: Erstens, was ist

gewesen? oder welches ist das Verhältniss zwischen Juden und Heiden vor und bei der Aufnahme in die Kirche Christi? Zweitens, was ist das gegenwärtig Bestehende in Betreff ihres Verhältnisses zu einander? Drittens, wie wird es einst werden? In Hinsicht der ersteren Frage erklärt Paulus wiederholt und nachdrücklich, dass die Juden den Heiden vorgehen. So besonders im Brief an die Römer, wo dieser Gedanke mit besonderer Absichtlichkeit ausgesprochen ist, z. B. I. 16: II. 9 f.; XI. 16 ff.; IX. 4 f. Israël ist, nach diesen Aeusserungen, der Erstling, die Wurzel, der edle Oelbaum, der Inhaber des Bundes, mit Gesetz und Verheissung. Auch sind (Eph. II. 12 cf. 17 und 19) die Juden, von Hause aus, Mitbürger des Gottesstaates und dem Reiche Gottes nahe, während die Heiden demselben fern stehen und fremd sind. Zweitens, in Hinsicht des gegenwärtigen Bestandes innerhalb der Gemeinde Christi, ist der Hauptsatz des Paulus der, dass die Christen aus den Heiden und aus den Juden *eins* sind (Eph. II. 14 ff.; Röm. III. 30); dass beide einander im Wesentlichen gleichgestellt sind, was zugleich ein Hauptgedanke des ganzen Briefes an die Römer ist. Auf eine mehr mittelbare Weise wird derselbe Gedanke in Stellen ausgedrückt, wie die vorhin benützte 2 Kor. IX. 12 ff. und 1 Thess. II. 14 ff. Denn wenn Paulus am letzteren Ort den Christen in Thessalonich das Zeugniss gibt: sie seien Nachahmer geworden der Gemeinden Gottes in Judaea, sofern sie, wie diese, von ihren Landsleuten verfolgt worden seien, — so ist darin offenbar eine wesentliche Gleichheit zwischen Judenchristen und Heidenchristen überhaupt vorausgesetzt. Die Hauptfrage ist aber hier: Drittens, wie wird es werden? Werden die Heidenkirchen bei der παρουσία Χριστοῦ bleiben, oder vergehen? Werden die Gemeinden aus Israël fortdauern, und wird ihre Weise allgemein herrschend werden, oder werden sie aufhören? Paulus sagt 1 Thess. II. 19 f. dieser überwiegend heidenchristlichen Gemeinde: „Wer ist unsere Hoffnung, oder Freude, oder Ehrenkranz, wenn ihr es nicht auch seid, vor unserem Herrn Jesu bei seiner Zukunft? Ja, ihr seid unsere Ehre und Freude.“ (Vergl. die ähnlichen Stellen 2 Kor. I. 14; Phil. II. 16). Diese Aeusserung setzt offenbar voraus, dass diese, durch seinen Dienst, bekehrten und dann treu gebliebenen Seelen am Tage des Herrn bei seiner Wiederkunft bleiben und bestehen werden, sonst könnten sie ihm ja nicht an jenem Tage zur Freude und

Ehre gereichen. Somit ist angenommen, dass sie bleiben, und zwar gewiss nicht als solche, die erst, durch Annahme des Gesetzes, der alten Theokratie einzuverleiben wären. Andererseits aber ergibt sich aus Röm. XI. die Hoffnung, dass Israël, das, seines Widerstrebens wegen, des Heils verlustig gegangen und in einzelnen Zweigen aus dem Oelbaum dem es angehörte, ausgebrochen worden ist, sodass sein Verlust den Heiden zum Gewinn gedient hat, einst wieder Gnade finden und dem Oelbaum wieder werde einverleibt werden. Jedenfalls aber haben wir, als die Ansicht des Paulus und der paulinisch gesinnten Heidenchristen, uns zu denken, dass der Unterschied zwischen Juden und Heiden in der Kirche ein verschwindender ist, und nicht die eine Kirche in der andern einst aufgehen wird, sondern beide in dem Höheren, dem vollkommenen Mannesalter Christi, Eins sein werden (Eph. IV. 13).

ZWEITER ABSCHNITT.

Judenchristen und Heidenchristen in der nachapostolischen Zeit.

Bedeutende Epochen in der Geschichte heben sich in der Regel nicht bloss durch *eine*, sondern durch eine ganze Reihe von Thatsachen hervor. So die Epoche, durch welche die apostolische und die nachapostolische Periode sich scheiden. Zunächst ist sie für uns von Wichtigkeit durch den Tod des Apostels Paulus. Um die gleiche Zeit aber starb auch der Apostel Petrus den Märtyrertod (nach Wieseler, im Jahr 64). Wenige Jahren darauf begann der römisch-jüdische Krieg, welcher, im Jahr 70, mit der *Zerstörung Jerusalems*, sammt seinem Tempel, endigte. Das letztere Ereigniss war von ausserordentlicher und tief eingreifender Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes. Wenn auch Baur und Schwegler (Theol. Jahrb. 1844, III. 567; Nachapostol. Zeitalter, II. 191 f.) die Bedeu-

tung dieser Thatsache für die Kirchengeschichte gering anschlagen, so glauben wir doch dabei bleiben zu müssen, dass diese Begebenheit von sehr grossem Einfluss gewesen sei. Wahr ist es, wir haben keine unmittelbaren, urkundlichen Zeugnisse für den Eindruck, den die Zerstörung Jerusalems auf die Christen gemacht hat; aber die Bedeutung der Thatsache lässt sich aus manchen Umständen, wenigstens mittelbar, ersehen. Namentlich wenn man so fest überzeugt ist, wie Baur und Schwegler, dass der Standpunkt der Christenheit um jene Zeit kein anderer gewesen sei, als der „Ebionitische,“ d. h. der judaistische, so sollte man consequenter Weise die Erschütterung um so höher anschlagen, welche durch die Zerstörung des Tempels und das Aufhören des Levitischen Cultus in den Gemüthern der Christen hervorgebracht werden musste. Freilich, wenn man, wie Schwegler (Nachapost. Zeitalter II. 308 f.), annimmt, dass „die in die zerstörte Stadt zurückgekehrten Juden“ und Judenchristen zur Wiederherstellung des levitischen Cultus bald wieder die nöthigen Vorkehrungen getroffen“ hätten, so wäre allerdings kein Grund vorhanden, die Zerstörung der Stadt als ein so Epoche machendes Ereigniss zu betrachten. Allein jenes ist eben eine ganz unhaltbare Hypothese, welche neuestens auf gründliche und gelehrte Weise, namentlich auch auf Grund talmudischer Zeugnisse, widerlegt worden ist von Friedmann und Graetz (Die angebliche Fortdauer des jüdischen Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels; Theol. Jahrb. von Baur und Zeller, 1848, III. S. 338 ff.). Es ist hier überzeugend nachgewiesen, dass, mit der Zerstörung des Tempels unter Titus, das jüdische Opferwesen völlig sein Ende erreicht hat; dass der levitische Cultus die Zerstörung des Tempels und den Untergang des jüdischen Staatslebens nicht überlebt hat. Hatte nun das Judenthum als politische und religiöse Macht durch die Zerstörung der Hauptstadt und des Tempels den Todesstoss erhalten, so musste der Rückstoss davon in der christlichen Kirche um so mehr fühlbar sein, je näher ein Theil ihrer Mitglieder, nach ihrem religiösen Bewusstsein, dem Judenthum stand (1).

(1) Eusebius erwähnt, wo er an den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems kommt, H. E. III. 5, nach dem Tode Jacobus des Gerechten, die Thatsache, dass auch gegen die übrigen Apostel unzählige, lebensgefährliche Nachstellungen von den Juden gemacht und

I. CAPITEL.

Die Judenchristen.

Von dem unmittelbarsten Einfluss war die Vernichtung des israëlitischen Staats und die Zerstörung des Tempels natürlich für die palästinischen Judenchristen. Es ist bekannt, dass die Christengemeinde von Jerusalem, kurz vor der Belagerung und Zerstörung der Stadt, sich nach Pella jenseits des Jordans flüchtete, wozu nicht bloss die drohende Kriegsgefahr, sondern auch wohl die sich steigernde Unduldsamkeit und der Fanatismus der Juden, unter welchem die Christen zu leiden hatten, sie bewogen. Zwar sammelte sich bald wieder eine Gemeinde von Christen in der verödeten Stadt, in welcher eines der wenigen verschont gebliebenen Gebäude die kleine christliche Kirche auf dem Berg Zion war (Epiphanius, de mensuris et ponderibus, C. XIV). Aber sie konnten jetzt sicherer und friedlicher daselbst leben, und hatten für den Augenblick von den Juden nicht mehr so viel zu fürchten. Zugleich aber deuten mehrere Erscheinungen darauf, dass von jetzt an eine Spannung und Spaltung zwischen Juden und Christen in Palästina statt fand, vermöge welcher, diese von jenen immer weiter sich entfernen mussten. Die Auflösung des jüdischen Staats, der, seit mehreren Generationen, wenigstens ein Scheinleben noch zu behalten gewusst hatte, brachte unter Anderem das mit sich, dass der Sankedrin, die höchste geistlich-weltliche Behörde der Juden, welcher bisher die Christen in Palästina so gut, als die Juden, unterworfen gewesen waren, seinen Sitz von Jerusalem

dass sie aus Judaea vertrieben worden seien, und, um das Evangelium den Heiden zu predigen, sich in andere Länder begeben haben. Dann fährt er fort: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας, κατὰ τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δὶθεντα, πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως, καὶ τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου· Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, ἐν ᾗ τῶν εἰς χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μετῳκισμένων, ὡσὰν παντελῶς ἐπιλελοιπότων ἁγίων ἀνδρῶν αὐτήν τε τὴν Ἰουδαίων βασιλικὴν μητρόπολιν καὶ σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν, ἡ ἐκ θηοῦ δίκη λοιπὸν αὐτοὺς ἅτε τοσαῦτα εἴς τε τὸν Χριστὸν καὶ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ παρηνομηκότας μετῄει.*

wegverlegen musste, und zugleich an Bedeutung und Einfluss namhaft verlor. So war denn ein Band gelöst, das bisher die gläubigen Juden mit ihrem ganzen Volk verbunden hatte. Ferner hatte mit dem Tempel auch der ganze Opferdienst und levitische Cultus, an welchen die Christen sich bisher immer noch in gewissem Maasse angeschlossen hatten, sein Ende gefunden, und zugleich scheint eine Trennung der Gemeinden von der Synagoge eingetreten zu sein. Und damit war denn ein zweites Band gelöst, welches ein unmittelbar religiöses und gottesdienstliches gewesen war, wie das erste ein mehr rechtliches und politisches. War somit eine Scheidung von den ungläubigen Juden durch die Vernichtung des israëlitischen Staats und namentlich durch den Fall des Tempels, als eine That Gottes, herbeigeführt, so wurde der Riss noch stärker durch den Christenhass der Juden, welcher sich besonders in dem „Fluch über die Ketzer“ (בִּרְכַּת הַמִּינִים) aussprach, eine Formel, welche um diese Zeit verfasst wurde und deren öffentliche Verlesung in den Synagogen eingeführt ward: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung und alle Ketzer mögen augenblicklich umkommen, und das Reich des Uebermuths werde ausgerottet und zerbrochen eilends in unsern Tagen!“ In diesem feierlichen Fluch sind die Gesinnungen der Juden gegen die Judenchristen ausgedrückt. Sie konnten in dem Christenthum nur einen Abfall vom Gesetz sehen; und so mochte der Widerwille und Zorn gegen die Christen durch die eingetretene Katastrophe noch gesteigert worden sein, indem sie das Gericht nicht auf die Schuld des ganzen Volks bezogen, sondern einzig auf diejenigen, welche durch ihren Abfall von dem Gesetz, nach ihrer Ansicht, den Zorn Gottes gereitzt hatten, d. h. auf die Christen unter ihren Landsleuten. Eine Thatsache, in welcher dieser fanatische Hass der Juden gegen die Christen hervorbrach, war die Hinrichtung des hundert und zwanzigjährigen Symeon, des zweiten Nachfolgers von Jacobus in der Leitung der Jerusalemischen Christengemeinde, der unter Trajan, um's Jahr 107, auf Betreiben der Juden, gekreuzigt wurde. Durch solchen leidenschaftlichen Hass der Juden mussten die Christen immer stärker abgestossen werden. Um so weniger konnten sie mit den Juden gemeinsame Sache machen, als diese, zur Zeit des Kaisers Hadrian, sich unter Bar Cochba gegen die römische Herrschaft empörten (in den Jahren 132—135 nach Chr.). Sie schlossen sich den Empörern durchaus

nicht an, und wünschten vielmehr, dass die Römer den Unterschied ihres Benehmens und ihrer Gemeinschaft von den Juden wohl kennen lernen möchten. Dafür mussten sie aber auch die Rache des Bar Cochba schrecklich fühlen, indem dieser viele Christen hinrichten liess, weil sie Jesum nicht verleugnen wollten. Als nun, nach Unterdrückung des Aufstandes, der Kaiser Hadrian im Jahr 135 auf den Trümmern Jerusalems eine Kolonie erbaute, welche den Namen „Aelia Capitolina“ erhielt, und welche bei Todesstrafe kein Jude betreten durfte, so wählten die Christen, die sich in der neuen heidnischen Stadt sammelten, zum ersten Mal einen Heidenchristen, Marcus, zum Bischof, während sie bis dahin lauter beschnittene Bischöfe gehabt hatten (1). Wie haben wir uns nun diese Gemeinde in Aelia Capitolina zu denken? — Einen Nichtisraëliten, einen Unbeschnittenen zum Vorstand der Christengemeinde in Jerusalem wählen, — das erforderte bei einem Judenchristen eine Selbstüberwindung, eine Unterdrückung angestammter patriotischer Gefühle, wozu immerhin nur ein Theil der Judenchristen fähig sein mochte. Aber auch abgesehen von der Wahl eines Heidenchristen zum Bischof, so durfte ja, nach ausdrücklichem Befehl des kaiserlichen Gründers, kein Jude die Stadt betreten, folglich konnten nur solche Christen daselbst ansässig werden, welche in keiner Weise als Juden zu betrachten waren, d. h. nur Heidenchristen und etwa solche Judenchristen, welche

(1) Eusebius (Kirchengesch. IV. 5) zählt von Jacobus, bis auf den Krieg unter Hadrian, fünfzehn Bischöfe: „*πάντας Ἑβραίους ὄντας ἀνέκαθεν καὶ πάντας ἐκ περιτομῆς.*“ Wie denn Eusebius eben daselbst von der ganzen Gemeinde zu Jerusalem sagt, dass sie von der Apostel Zeit, bis auf die Belagerung unter Bar Cochba, eine rein judenchristliche gewesen sei, *συνεστάναι αὐτοῖς τότε πᾶσαν ἐκκλησίαν ἐξ Ἑβραίων πιστῶν.* Hingegen von der in Aelia Capitolina sich wieder sammelnden Gemeinde heisst es c. 6: *καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης, πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μᾶρκος.* Und Sulpicius Severus (Hist. II. 31) sagt von der Zeit des jüdischen Kriegs unter Hadrian: »Tum Hierosolymae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem.» Nun erzählt der Schriftsteller, dass Hadrian die neu aufgebaute heidnische Stadt den Juden verschloss, und fährt dann fort: Diess «proficiebat christianae fidei, quia tum paene omnes Christum Deum *sub legis observatione* credebant. Nimirum id Domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentibus apud Hierosolymam episcopus fuit.»

bloss durch ihre Abstammung, aber nicht mehr durch Sitten, Gebräuche und Beobachtung des Gesetzes, mit den Juden verbunden waren. Das Wohnen in Aelia setzte also bei Christen, die aus den Hebräern stammten, eine freie Denkungsart und die völlige Lossagung vom Gesetz und Judenthum voraus; ein Standpunkt, welchen wir, wie schon angedeutet, nur bei wenigen Judenchristen annehmen dürfen. Schliemann nun (Clementinen, S. 408, 474 f.) hat die Ansicht aufgestellt, dass eben in dem Jahr 138, wo die christlichen Einwohner von Aelia Capitolina sich vom Gesetz und Judenthum völlig losgesagt haben, die Trennung zwischen strengeren und milderen Judenchristen (nach dem früheren Sprachgebrauch „Ebioniten und Nazaräer") vor sich gegangen und der Ebionitismus als Secte entstanden sei. Wir müssen aber mit Baur und Schwegler aus dem Grunde gegen Schliemann uns aussprechen, weil weder eine Unterscheidung zwischen Nazaräern und Ebioniten, noch eine Erklärung der Letzteren für Haeretiker, schon von dem genannten Zeitpunkt an, sich wirklich nachweisen lässt. Auch Gieseler (Kirchengesch. I. 1, 4[te] Aufl., S. 130, Anm. 6) spricht sich gegen jene Ansicht aus, indem er zugleich das Hervortreten des Gegensatzes zwischen Nazaräern und Ebioniten auf den Anfang des zweiten Jahrhunderts, nach dem Tode des Symeon (107), zurückdatirt, gestützt auf eine Aeusserung des Hegesippus bei Eusebius (Kirchengesch. III. 32 cf. IV. 22), dass die Kirche, bis zum Tode des Symeon, eine „reine, unbefleckte Jungfrau" geblieben sei. Bei Vergleichung dieser beiden Stellen findet sich jedoch, dass Hegesippus nicht gerade von judaistischen Secten, sondern ganz im Allgemeinen von Secten spricht und wohl vor Allem Gnostiker im Auge hat. Darnach können wir auf das Bruchstück aus Hegesippus keinen solchen Werth legen, dass wir, auf diese Aussage hin, das entschiedene Hervortreten des Gegensatzes zwischen Nazaräern und Ebioniten mit Sicherheit schon in so frühe Zeit setzen dürften. Dass man aber nicht noch weiter zurückgehen und, mit Schwegler, den Ebionitismus als solchen schlechtweg mit dem Urchristenthum identificiren dürfe, darüber bedarf es, nach unserer ganzen bisherigen Untersuchung, keines weiteren Wortes mehr. So sehr sich aber die drei eben angeführten Ansichten über die Entstehung und das Alter des Ebionitismus unterscheiden, so erkennen sie doch alle übereinstimmend die Wahrheit an, dass

judaistisches Christenthum vorhanden gewesen ist, seit es Christen gab, und dass auch ein Unterschied zwischen einer schrofferen und einer milderen Richtung unter den Judenchristen schon in der apostolischen Periode sich geregt hat (Baur, Paulus, 127 f.; Gieseler, 130; Schliemann 405 f.). Namentlich betrachten Baur und Gieseler die Verhandlungen in Jerusalem, das „Apostelcincil" als die Thatsache, in welcher jener Unterschied erstmals hervorgetreten sei, d. h. als ersten Knotenpunkt in der Entwickelung des Judenchristenthums. Nun fragt sich also weiter: Welches ist urkundlich der zweite Knotenpunkt in dieser Entwickelung, wobei dann die Richtungen, welche dort innerlich auseinander getreten sind, nun auch äusserlich sich getrennt haben, sodass sie fortan in Gestalt von geschiedenen Partheien sich gegenüberstehen? — Als diesen Entwickelungspunkt setzt also Gieseler das Auftreten des Thebuthis nach dem Tod des Symeon (107), Schliemann die Erbauung von Aelia Capitolina (136—138). Da wir aber keine von beiden Behauptungen hinlänglich begründet finden können, aber ebenso wenig, auf geschichtliche Zeugnisse hin, einen bestimmten Zeitpunkt für jenen Schritt der Entwickelung bezeichnen können, so glauben wir vielmehr annehmen zu müssen, dass die Fortentwickelung und das Auseinandergehen zweier innerlich verschiedenen Richtungen in dem Judenchristenthum von Palästina und den Nachbarländern, und die Befestigung dieser verschiedenen Richtungen, einander gegenüber, als Partheien, nur allmählig, im Lauf einer längeren Zeit, vor sich gegangen sei.

Suchen wir bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts nach Zeugnissen die hieher gehören, so finden wir zum erstenmal bei Justin dem Märtyrer, in seinem, kurz vor der Mitte dieses Jahrhunderts verfassten Gespräch mit dem Juden Tryphon (C. 47), eine bestimmte Unterscheidung zwischen zweierlei Arten judaisirender Christen; nämlich solche, die am Gesetz nur für sich festhalten, ohne dasselbe für unbedingt nothwendig zum Heil zu erklären, und dann solche, welche wirklich die letztere Ansicht haben, und nur diejenigen Christen als Brüder anerkennen, die das Gesetz ebenfalls beobachten. Wir geben die Stelle, wegen ihrer geschichtlichen Bedeutung, im Zusammenhang. Tryphon fragt: „Wenn aber Einige auch jetzt so leben wollen, dass sie das, was durch Mose angeordnet ist, beobachten, und an diesen Jesum, den Gekreuzigten, glauben,

indem sie anerkennen, dass Er der Gesalbte Gottes (ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ) sei, und dass ihm gegeben sei, alle Menschen zu richten, und dass sein sei das ewige Reich, — können diese auch selig werden?" Justin beweist ihm nun zunächst, dass Beschneidung und andere dergleiche Ceremonialgebote unmöglich absolute Bedingungen der Seligkeit sein können. Nun wiederholt aber der Jude seine Frage: "Wenn aber Einer, welcher erkennt, dass es sich so verhält, ausserdem, dass er weiss, dieser (Jesus) sei der Christ und ihm glaubt und folgt, auch dieses (die mosaischen Ceremonialgebote) beobachten will, wird er wohl selig werden?" Darauf antwortet Justin: *ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὶς ἄλλοις ἀνθρώποις, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταυτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν* u. s. w. Tryphon erkundigt sich nun aber genauer: *διὰ τί οὖν εἶπας· ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, εἰ μή τι εἰσὶν οἱ λέγοντες ὅτι οὐ σωθήσονται οἱ τοιοῦτοι.* Justin erklärt sich jetzt ausführlich dahin: *Εἰσὶν καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες· οἷς ἐγὼ οὐ σύναινός εἰμι· ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ, διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως — μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν, καὶ τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλωνται, καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς ὡς προεῖπον, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν* etc., *καὶ προςλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἁπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς, δεῖν ἀποφαίνεσθαι· ἐὰν δι' οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι.* (Londoner Ausg. 1722 fol., p. 229 f. oder p. 264 ff. der Par. Ausg.). Der letztere Ausdruck, *οὐκ ἀποδέχομαι*, will nicht heissen: Ich stimme diesen nicht bei, aber auch nicht, wie Dorner vorschlägt (Entwickelungsgesch. I. 300 Anm.), "ich kann diese nicht auf gleichem Fuss behandeln mit jenen Mildergesinnten," sondern, dem Zusammenhang gemäss (wie Schliemann erklärt): Ich erkenne gleicher Weise auch sie nicht an, wie sie uns nicht anerkennen.

Hier ist also von zwei extremen Partheien die Rede, erstens, von judaisiren-

den Christen, welche die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für schlechthin nothwendig zur Seligkeit ansehen, und mit anders gesinnten Christen keine Gemeinschaft pflegen. Auf dem andern Extrem stehen, zweitens, solche Christen, welche allen Umgang mit judaisirenden und das Gesetz beobachtenden Christen, aus Grundsatz, schlechthin meiden. In der Mitte zwischen diesen beiden äussersten Seiten stehen wieder zwei Klassen, nämlich: Erstens, Christen, welche zwei für sich, namentlich als geborne Juden, der Beschneidung und dem mosaischen Gesetz sich für ihre Person unterwerfen, aber ohne dieses Andern, den Heidenchristen, aufdrängen zu wollen, und die mit letzteren auch, als mit Brüdern, verkehren; Heidenchristen, welche aber ihrerseits mit judaisirenden Christen der letzteren Art christlichen Umgang pflegen. Jene extreme judaisirende Parthei schloss, indem sie die Kirchengemeinschaft mit den Heidenchristen aufgab, eben damit vielmehr sich selbst von der grossen Kirchengemeinschaft aus, und begab sich in eine isolirte Stellung als Secte, sodass wir bei Justin in den innern Process des zur Secte Werdens hineinsehen, während die Thatsache, dass diese Fraction objectiv Secte geworden ist, später eintritt.

Es ist sehr erwünscht für die geschichtliche Anschauung, dass aus eben dieser Zeit, wo Justinus schrieb, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, einige Schriften uns erhalten sind, welche unmittelbar aus judaisirenden Kreisen stammen und uns einen Blick in dieselben eröffnen. Wir meinen diejenigen Schriften, welche unter dem Gesammtnamen der *Pseudoclementinischen Literatur* begriffen werden können; es sind dies hauptsächlich die *Recognitiones Clementis*, libri X, die nur noch in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus vorhanden sind, und die Homilien des Clemens (τὰ Κλημέντια), die wir noch im griechischen Original besitzen, indem von zwanzig Homilien nur die letzte verloren ist. Da die Homilien jedenfalls die entwickeltere Form der im Wesentlichen gleichen Ansicht darstellen, so legen wir sie bei den folgenden Bemerkungen zu Grunde (1).

(1) Auf die Clementinen, als kirchengeschichtliche und dogmengeschichtliche Quellen, die Aufmerksamkeit der Theologen gelenkt zu haben, ist und bleibt das Verdienst Baur's, der schon 1828 den Ursprung und Zweck der Homilien zum Gegenstand einer akademischen Preissfrage gemacht, und (vergl. Weitzel, Passahfeier, 142 Anm.) zuerst in der Tüb. Zeit-

Die Homiliën bilden, wie Semisch (die Apost. Denkwürdigkeiten des M. Justin, 1848, S. 358,) sich mit Recht ausdrückt, einen „Tendenzroman," der aber für authentische Geschichte gelten will, indem er das eigenthümliche System des Verfassers und seiner Partei in die apostolische Zeit zurückverlegt und in Vorträgen des Petrus entwickelt. Den Homiliën geht ein dreifaches Vorwort voran, in Form von drei Urkunden: *a.* eines Schreibens von Petrus an Jacobus, das die Geheimhaltung der demselben übersandten κηρύγματα des Petrus anordnet; *b.* die διαμαρτυρία des Jacobus an die Aeltesten zu Jerusalem über die Art und Weise wie die κηρύγματα Πέτρου den Eingeweihten unter dem Siegel der Verschwiegenheit anzuvertrauen seien; *c.* eines begleitenden Schreibens von Clemens an Jacobus, worin derselbe Nachricht gibt, wie Petrus vor seinem Tode ihn, den Clemens, zu seinem Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von Rom erwählt, instruirt, geweiht, und ihn namentlich beauftragt habe, über die Reden und Thaten des Petrus, von denen Clemens in verschiedenen Städten Augen- und Ohrenzeuge gewesen, dem Jacobus summarischen Bericht zu erstatten. In den

schrift für Theol. 1831, 4; sowie in seinem Werke «die Gnosis 1845», und in späteren Abhandlungen den Gegenstand untersucht hat; das Epochemachende dieser Baur'schen Forschungen hat Schliemann «die Clementinen, nebst den verwandten Schriften, und der Ebionitismus, 1844», mit Unrecht verleugnet. Nur hat Baur, auf leicht erklärliche Weise, die Bedeutung seiner gleichsam neu entdeckten, wenigstens erstmals ausgebeuteter, Quelle insofern überschätzt, als er mit seiner Schule sie als Urkunde der damaligen Gesammtkirche betrachtet und behandelt hat, während sie vielmehr nur Produkt und Ausdruck einer einzelnen und zwar isolirten Partei oder Secte ist. — Das Verhältniss der Recognitionen und der Homiliën zu einander wurde von Baur und Schliemann so aufgefasst, dass die ersteren eine spätere (im Anfang des dritten Jahrhunderts) Ueberarbeitung der letzteren seien. Im Gegensatz gegen diese bisher geltende Ansicht. hat Hilgenfeld, «die Clement. Recognitionen und Homiliën, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, 1848», dem in der Hauptsache auch Ritschl a. a. O. 153 ff. folgt, das umgekehrte Verhältniss als wahrscheinlicher zu erweisen gesucht, wonach die Recognitionen älter und ursprünglicher, um das Jahr 140, vornämlich mit polemischer Rücksicht auf die Valentinianische Gnosis, verfasst sind, die Homiliën dagegen, theilweise mit Zugrundelegung der Recognitionen, um 160, wider Marcion ausgearbeitet worden sind, während eine noch ältere Grundschrift, die κηρύγματα Πετρου, etwa um 120, mit Rücksicht auf Basilides geschrieben, jenen beiden als Grundlage gedient haben soll.

Homiliën selbst erzählt Clemens seine eigene Lebens- und Bekehrungsgeschichte, wie er durch seinen in den Philosophenschulen nicht gestillten Wahrheitsdurst in den Orient getrieben, zu Alexandriën mit dem damals dort predigenden Barnabas bekannt und von ihm unterrichtet worden sei, und, als er ihm nach Judaea nachreiste, in Cäsarea den Petrus angetroffen habe, der ihn in die Wahrheit einführte. Er wohnt sodann der öffentlichen Disputation bei, die Petrus daselbst mit dem Magiër Simon hält, und begleitet den Apostel, welcher dem vor ihm weichenden Magiër von Cäsarea aus nach Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis, Antiochia u. s. w. nachreist, um ihm und seinen Irrlehren entgegenzutreten. Dass unter Simon dem Magiër die antijüdische Gnosis, namentlich die des Marcion, dargestellt und bekämpft wird, ist seit der Erörterung durch Baur allgemein anerkannt. Eine streitige Frage ist dagegen, ob, wie Baur, und nach ihm Schliemann, Schwegler, Ritschl (236, Anm. 1) annehmen, nach der Absicht des Verfassers, der Magiër Simon mitunter auch den Apostel Paulus vorstellen soll, oder ob das nicht der Fall ist. Das letztere behauptet Niedner (Kirchengeschichte, 241 f.); er erinnert S. 242 Anm. in Beziehung auf Hom. XVII. 19, dass ja Paulus faktisch die Zustimmung des Jacobus gewonnen, aber das Wesen der ihm gewordenen Offenbarung nicht in Visionen gesetzt habe, während der gemeinsame Gebrauch des Wortes κατεγνωσμένοι keinen Grund gebe, obige Stelle auf Gal. II. 14 zu beziehen. Allein wir können nach unbefangener und sorgfältiger Prüfung der siebenzehnten Homilie nicht umhin, eine ganz absichtliche und deutliche Anspielung auf die Bekehrungsgeschichte des Paulus, so wie auf den Auftritt zu Antiochiën, Gal. II. 11 ff., in der fraglichen Stelle anzuerkennen. Und diese Seitenpolemik gegen Paulus ist ganz im Geist dieser Schrift, denn im Interesse dieser Opposition wird Petrus zum Erben aller paulinischen Thaten gemacht, wird Clemens selbst dem Paulus entfremdet und von Petrus bekehrt, und wird Paulus auf die Seite geschoben (s. Dorner, Entw. Gesch. der Lehre von der Person Christi, I. S. 340 f. Anm.). Das Buch enthält zwar sehr Vieles, was ganz im Geist der ächt kirchlichen Schriftsteller jener Zeit gehalten ist, zumal im Praktischen, z. B. Hom. III. 61 ff., und überhaupt schliesst es sich möglichst nahe an das kirchlich Recipirte und Anerkannte an, namentlich im Gebrauch der kanonischen Evange-

liën (1); aber dennoch tritt der judaisirende Grundton, allerdings mit heidnischer Speculation merkwürdig vermischt, unverkennbar hervor. Judaisirend ist der Gottesbegriff, der auf der abstrakten Einheit beharrt, und die Gottheit Christi streng bekämpft (2), während die Theorie der Weltschöpfung und Weltgestaltung vermöge ihres emanitistischen und dualistischen Charakters (*συζυγίαι*) heidnisch ist. Unzweifelhaft judaistisch ist die Gesetzlichkeit der clementinischen Lehre, indem Petrus in dem vorangeschickten Schreiben an Jacobus sein *κήρυγμα* selbst als *νόμιμον* charakterisirt, im Gegensatz zu der *ἄνομος — διδασκαλία τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου* (S. 3 der Schwegler'schen Ausgabe), wie denn auch Homil. VIII. 6 die Lehre des Apostels nicht nur der Lehre Jesu, sondern auch der des Moses identisch gesetzt ist. Sofern aber innerhalb des Mosaismus und des ganzen Alten Testaments zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen dem

(1) Zwar hat Credner, in seinen «Beiträgen zur Einl. in die bibl. Schriften» I. 282 ff., 330 ff., ausführlich nachzuweisen gesucht, dass die Evangeliencitate der Homiliën in der Regel auf das Hebräerevangelium führen, ein Ergebniss, das Schwegler a. a. O. I. 207, als erwiesen annimmt. Allein bei unbefangenem Lesen der Homiliën bekommt man vielmehr den Totaleindruck, dass unsere kanonischen Evangeliën, mehr oder weniger frei benützt, den Citaten zu Grunde liegen. Und dieser Eindruck ist auch von Frank, «die evang. Citate in den clem. Homil.» (Studiën der Württemb. Geistlichkeit, 1847, 2, 144 ff.) und Semisch, «Apost. Denkwürdigkeiten Justin's,» 356 ff., und zwar von beiden unabhängig von einander, wissenschaftlich begründet und erwiesen worden. Namentlich hat Frank durch eine sehr übersichtliche Zusammenstellung der evangel. Citate und durch genaue Prüfung derselben im Einzelnen gezeigt, dass die meisten auf Matthaeus, mehrere auf Lucas, allein oder in Verbindung mit Matthaeus, einige auch auf das Evangelium Johannis, zurückzuführen sind, und zwar meist vermöge freier Reproduction; während diejenigen Citate, welche ohne Parallele in unseren Evangeliën sind, ohne Zweifel theils aus anderen Stellen frei gebildet, theils geradezu dem Herrn untergeschoben sind. — Wir fügen nur noch die Bemerkung hinzu, dass das, Hom. II. 51, Jesu in den Mund gelegte bekannte Wort: *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι* — welches man gern als durch mündliche Ueberlieferung oder durch das Hebräerevangelium erhalten und ächt gelten lässt — wenn man Homil. III. 61 vergleicht, leicht aus einer Anspielung auf Matth. XXV. 27, vergl. Luc. XIX. 23 erklärt werden kann.

(2) Homil. XVI. 12 (ed. Schwegler, 1847, S. 351): *εἷς ἐστίν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. — ἥνωται μὲν (ἡ σοφία) ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ· ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν.* XVI. 15: *ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο, παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε αὐτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν.*

was für Gott und was wider Gott ist, zwischen männlicher d. h. wahrer, und weiblicher d. h. falscher Prophetie, zwischen Aechtem und Verfälschtem geschieden und gelehrt wird, dass das reine Gesetz Gottes, das durch Mose gegeben und mündlich überliefert zu werden bestimmt war, später durch schriftliche Abfassung verfälscht worden sei, — so wird die gnostische, namentlich marcionitische Grundansicht indirekt zugegeben.

Judaistisch ist die Ansicht von der Person Jesu und seinem Werk, so wie von dem Verhältniss des Christenthums zum Mosaismus, indem die Gottheit Jesu bestritten und dagegen behauptet wird, Jesus könne lediglich nur in demselben Sinn wie alle Menschenseelen, Gott heissen (Homil. XVI. 26). Das Werk Jesu besteht dem Verfasser nur in dem prophetischen und königlichen Amt; von der Versöhnung und dem Tode Jesu ist in dogmatischer Beziehung gar nicht die Rede. Jesus hat, als der wahre Prophet, den Einen Gott, den gerechten und guten, kennen gelehrt; aber Er hat damit nur diejenige Wahrheit, welche von Uranfang an den Würdigen im Geheimen überliefert worden war, Allen, auch selbst den Heiden, zugänglich gemacht (Hom. III. 19). Niedner formulirt die Ansicht der Homiliën in dieser Richtung kurz so (Kirchengesch. 246): „Das Christenthum ist nur Herstellung der Urreligion in der Zeit, und Erweiterung derselben im Raum.“ Wenn aber die Homiliën dem Adam das ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα zuerkennen und lehren, dass der Heilige Geist, Namen und Gestalt wechselnd, durch die Weltzeiten laufe und in der Gestalt einzelner Menschen (Adam, Enoch, Noa, Abraham, Moses, Jesus) als Propheten der Wahrheit, stets eine und dieselbe Wahrheit verkünde (Hom. III. 20), so dass es gleich ist, ob man Jesum oder Mosen als Lehrer annimmt, denn wer nur einem von beiden folgt, ist Gott angenehm (Hom. VIII. 6): so wird damit die Person Jesu ihrer hohen und einzigen Würde beraubt und somit das Specifische des Christenthums aufgehoben.

Der praktische Inhalt der Clementinenlehre ist: Anerkennung und Anbetung des *einen* Gottes, dieses ist das erste und grösste Gebot Jesu (Homil. XVII. 7); wenn der Heide das Gesetz befolgt, so ist er Jude, wo nicht, so ist er Heide (Homil. XI. 16). Allein so judaistisch das ist, so ist doch nirgends in den Homiliën die *Beschneidung* erwähnt, was einem stillschweigenden Aufgeben dieser

mosaischen und ebionitischen Grundforderung gleichkommt, wiewohl in der διαμαρτυρία des Jacobus (S. 5 bei Schwegler) gefordert wird, dass derjenige dem die Bücher anvertraut werden, „beschnitten und gläubig" sein müsse. Wenn also die Homiliën die Beschneidung zwar als Bedingung esoterischer Weihe aufstellen, nicht aber allen Gläubigen als unerlässliche Bedingung des Heils aufdrängen, und ausser den sittlichen Geboten nur Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem (vergl. Ap. Gesch. XV), nebst Waschungen und Reinigungen fordern, so ist klar, dass dieselben nicht zu der bei Justin gezeichneten Klasse der strengen Judenchristen, sondern zu der der milderen zu rechnen sind, welche die Lebens- und Kirchengemeinschaft mit den Heidenchristen aufrecht erhielten. Zugleich aber müssen wir anerkennen, dass der Mangel an Piëtät gegen das Alte Testament, der sich in der Scheidung innerhalb desselben zu Tage legt, sodann die Einmischung heidnisch-gnostischer Speculation, die Homiliën gegen den reinjudenchristlichen Standpunkt in Schatten stellt. Ohnediess spricht, wenn auch der Verfasser seiner Lehre eine apostolische Sanction zu geben strebt, das Spekulative oder Gnostische in derselben, verbunden mit dem Heimlichthun in ihrer Mittheilung, gegen die Annahme, dass die Richtung der Homiliën „in dem Glauben der grossen Menge jener Zeit vorherrschend gewesen sei," wie Schwegler a. a. O. I. 405 behauptet. Wir finden vielmehr Dorner's Beobachtung treffend, dass die Homiliën „das böse Gewissen einer isolirten haeretischen Partei an der Stirne tragen," a. a. O. I. 340 ff., A. 190; wie denn auch Ritschl 254 bemerkt, dass die Homiliën, weit entfernt, im Sinn der kirchlichen Mehrheit der römischen Gemeinde ihrer Zeit geschrieben zu sein, vielmehr nur in der für ihre Partei ungünstigsten und beengtesten Lage verfasst seien, in dem an einen Besitz der Majorität im entferntesten nicht zu denken ist, wenn auch die Partei noch nicht als haeretisch von der Kirchengemeinschaft der katholischen Kirche ausgeschieden war.

Eben um die Zeit nun, wo aller Wahrscheinlichkeit nach die Clementinen verfasst sind, um's Jahr 160, hielt sich ein Mann aus dem Orient zu Rom auf, dessen Zeugniss über die Kirche seiner Zeit von Wichtigkeit ist, — Hegesippus, aus dessen ὑπομνήματα oder „Denkwürdigkeiten kirchlicher Geschichten", wir bereits die Schilderung des Jacobus herausgehoben haben. Er

wird gewöhnlich, als könnte es nicht anders sein, den Judenchristen beigezählt, weil Eusebius von ihm sagt, (H. Eccl. IV. 22), er sei von Geburt ein Hebräer gewesen, ἐξ ἑβραίων αὐτόν πεπιςτευκέναι. Indessen hat Ritschl (a. a. O. 260) darauf aufmerksam gemacht, dass nach der Art und Weise wie Eusebius die Sache erwähnt, die hebräische Abstammung nur eine Folgerung sei, die der Kirchengeschichtschreiber aus einigen hebräischen und syrischen Phrasen zog, die in den ἀπομνημονεύματα seines Vorgängers gelegenheitlich eingestreut waren, sowie aus einigen Angaben, deren Quelle die judenchristliche mündliche Ueberlieferung gewesen sein möge. Somit hat die herkömmliche Voraussetzung von der jüdischen Abstammung des Hegesippus keine rein objective Grundlage, sondern sie beruht auf einer Ansicht und Schlussfolgerung des Eusebius, sie könnte möglicher Weise ganz irrig sein. Dennoch glauben wir an der traditionellen Ansicht, dass Hegesippus ein geborner Jude und namentlich Palästinenser gewesen sei, darum festhalten zu dürfen, weil die Thatsachen, aus denen Eusebius jenen Schluss gezogen hat, immerhin zu demselben berechtigen. Ein Beispiel wenigstens von Anlehnung an die specifisch judenchristliche Ueberlieferung (ἰουδαίκη ἀγράφος παραδόσις) ist die oben analysirte Charakterschilderung Jacobus des Gerechten. Dass aber dieser Mann nicht nur seiner Herkunft nach Judenchrist, sondern auch seiner Denkweise und Richtung nach wirklich judaisirend oder ebionitisch im engeren Sinn gewesen sei, das will man namentlich erweisen aus dem von dem Monophysiten Stephanus Gobarus in der Bibliotheca des Photius, Cod. 232, aufbewahrten Bruchstück aus dem fünften Buch der ὑπομνήματα des Hegesippus. Er redet daselbst von Leuten welche sagen, „dass das den Gerechten bereitete Gute kein Auge gesehen, kein Ohr gehört habe, und dass es in keines Menschen Herz gekommen sei.“ Sein Urtheil darüber geht nun dahin, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα, καὶ ἑξῆς (2). Diese Polemik beziehen Baur (Theol.

(1) Eusebius, Kirchengesch. IV. 22, 3: ἔκ τοῦ καθ' ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραίδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιςτευκέναι· καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.

(2) Vergl. die Stelle bei Routh, Reliquiæ Sacræ, I. 203, nebst den Annotationes, 253 ff.

Jahrb., 1848, III. 571) und Schwegler (Montanismus, 276) auf den Apostel Paulus, in der Art, dass sie meinen, der Schriftsteller nenne den Ausspruch des Paulus 1 Kor. II. 9 einen lügenhaften und thörichten. Wäre dem so, dann freilich wäre die streng ebionitische Gesinnung des Mannes vollständig bewiesen. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass Paulus selbst dort ein prophetisches Wort aus Jesaja LXIV. 3 benützt und anführt, weswegen es, bei der bekannten Ehrfurcht des Hegesippus vor dem Alten Testament, völlig unglaublich ist, dass er sollte jenes Wort an und für sich eine Lüge wider die göttliche Schrift und den Herrn, und eine sinnlose vergebliche Rede haben nennen wollen, vielmehr kann er nur eine gewisse Anwendung jener Worte meinen. Möglich, dass die Antithese gegen die apokryphische „Offenbarung des Elias" gerichtet war, wo jene paulinischen und jesajanischen Worte, laut dem Zeugniss des Origenes, auch gebraucht waren (vergl. Schliemann, Clementinen, 429 f.). Gewiss hat Grabe Recht (Spicilegium Patrum, s. Routh a. a. O. 253) wenn er sagt: Hegesippi ὑπομνήματα si superessent, videremus forte, eum non ipsa illa verba rejecisse, sed falsam eorum interpretationem, ab hæreticis factam etc. Indessen zeigen schon die letzten widerlegenden Worte des Hegesippus, dass die Leute wider die er streitet, die Wirklichkeit, Neuheit und Grösse der Offenbarung in Christo durch Missbrauch jener Schriftworte doketisch verleugnet haben müssen (vergl. Dorner a. a. O. 228 f., Anm. 68). Von einer antipaulinischen Gesinnung aber ist hier keine Spur.

Besonderes Gewicht legt man mit Recht auf das, was Hegesippus in einem von Eusebius (Kirchengesch. IV. 22) aufbewahrten Bruchstück seiner „Denkwürdigkeiten" als Erfund seiner in die Jahre 150—160 fallenden Rundreisen über verschiedene Christengemeinden, unter denen er Korinth besonders erwähnt, bis nach Rom, zusammenfassend angibt: ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκαστῇ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος. Aus der Voranstellung des Gesetzes und der Propheten, aus der Gleichschätzung des Alten Testamentes mit dem Neuen, und aus der Nichterwähnung der Apostel schliesst Baur (Theol. Jahrb. 1844, 571; 1845, 267, vergl. Schwegler, Nachap. Zeit, I. 354 f.), dass Hegesippus der ebionitischen oder schroff judaistischen Richtung gehuldigt habe, ja dass in dem grösseren Theil der damaligen Kirche, nament-

lich in der römischen, ein verwandter Geist vorherrschend müsse gewesen sein, weil sonst der ebionitisch gesinnte Mann seine Zufriedenheit mit dem kirchlichen Zustand nicht hätte aussprechen können. Dabei hat man jedoch übersehen, dass zu jener Zeit, ehe noch ein Kanon des Neuen Testamentes bestand, in der ganzen Christenheit das Alte Testament als die Grundurkunde religiöser Wahrheit galt, wie es dem Apostel Paulus selbst dafür gegolten hatte; das Gesetz, die Propheten und der Herr waren die Autoritäten der damaligen Gesammtkirche, keineswegs aber die Autoritäten einer Partei. Somit ist Hegesippus nicht Zeuge für das Vorherrschen der judaisirenden Richtung, sondern für die sich bildende Einheit der katholischen Kirche, welche bald die judaistischen Parteien als Secten ausschied (1).

Denn schon zwei Jahrzehente nach diesem Zeitpunkt kommen bei Irenæus, sowie bei dem gleichzeitigen Tertullian die Ebioniten als eine ausserkirchliche Partei, als Secte vor (2). Die Ebioniten erscheinen bei ihm ebenso als ausserhalb der Kirche stehend wie die verschiedenen gnostischen Secten, und zwar ohne dass irgend eine Spur auf ein Schwanken der öffentlichen Meinung, auf eine getheilte Ansicht hinweist, wie diess noch bei Justin der Fall gewesen war. Somit scheint innerhalb des Gesichtskreises dieses Kirchenvaters, der bekanntlich kein beschränkter war, die Ausschliessung der an Beschneidung und Gesetzesbeobachtung hängenden Judenchristen Regel gewesen zu sein. Da nun Irenæus seine fünf Bücher gegen die Haeresen zwischen den Jahren 176—190 geschrieben hat, so lässt sich daraus herleiten, dass die Ausschliessung der Ebioniten aus

(1) Ritschl a. a. O. 259 ff.

(2) Irenæus, Contra Hæreses, I. 26, 2: Qui autem dicuntur *Ebionæi*, consentiunt quidem mundum a Deo factum, ea autem, quæ sunt erga Dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo, quod est secundum Matthæum, Evangelio utuntur, et Apostolum *Paulum recusant*, apostatam eum legis dicentes. Quæ autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur; et *circumciduntur*, ac perseverant in his consuetudinibus, quæ sunt secundum legem, et judaico charactere vitæ, uti et Hierosolymam adorent, quasi sit domus Dei. III. 15, 1. Eadem autem dicimus iterum et his *qui Paulum Apostolum non cognoscunt* etc. Qui igitur non accipiunt eum qui sit electus a Deo ad hoc, ut fiducialiter portet nomen ejus, quod sit missus ad quas prædiximus gentes, electionem Domini contemnunt et *se ipsos segregant* ab Apostolorum conventu.

der christlichen Gesamtkirche, oder der altkatholischen Kirche mindestens zwanzig Jahre vor dem Schluss des zweiten Jahrhunderts erfolgt sein muss, also, da diess nicht mit einem Mal und nicht überall zu gleicher Zeit geschehen sein kann, in manchen Gegenden wohl noch früher vorgekommen sein mag (1). Bemerkenswerth ist aber, dass Irenæus unter den judaïsirenden Christen, die er Ebionäer nennt, durchaus keinen Unterschied, wie zwischen einer milderen und strengeren Richtung, macht, namentlich die später von den Ebioniten unterschiedenen Nazaräer weder mit diesem Namen nennt noch sonstwie andeutet, sodass wir nur annehmen können, entweder dass dieselben sich damals noch nicht als besondere Partei von den strengeren, den eigentlichen Ebioniten, unterschieden haben, oder dass auch jene damals schon so gut als diese von der Kirche ausgeschieden waren. Der Gebrauch des Evangeliums Matthæi, die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung — das alles liesse sich noch wohl auch auf die milderen Judenchristen beziehen; allein die von Irenæus in den oben angeführten Stellen bezeugte Verwerfung des Apostel Paulus als eines Apostaten vom Gesetz führt durchaus nur auf die strengste judaïstische Richtung. Jetzt hatte also die exclusiv denkende Richtung der paulinischen oder heidenchristlichen Mehrheit, diejenige, welche, laut Justin's Zeugniss schon um die Mitte des Jahrhunderts die Gemeinschaft mit den das Gesetz für sich beobachtenden Judenchristen abzubrechen geneigt war, über die duldsamere Ansicht des Justin und der ihm Gleichgesinnten die Oberhand gewonnen, und, wie es im Parteileben zu geschehen pflegt, man rechnete nun eben die milderen und gegen Heidenchristen toleranteren Judenchristen den Aeussersten jener Seite gleich und verwarf beide zumal, ohne Unterschied, als eine unkirchliche Secte.

Ein halbes Jahrhundert später stimmt Origenes († 254) mit Irenæus darin überein, dass er den Namen Ebionäer für die ausserkirchlichen Judenchristen ebenfalls hat. Im Anfang des zweiten, unter den acht Büchern wider Celsus, das Angriffe des Gegners zunächst auf Judenchristen widerlegt, beantwortet Origenes den Vorwurf, dass die Christen den πάτριος νόμος verlassen haben, mit Hinweisung auf die Thatsache, dass, wie anfangs die Apostel selbst, so

(1) Ritschl, a. a. O. 245 f.

auch die Ebionäer, treue Anhänger des mosaïschen Gesetzes gewesen seien. Indem er nun den Namen erklärt: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι, scheint derselbe unbefangen und ohne Parteinamen zu sein, als Bezeichnung der Nationalität der ersten Christen gebraucht zu werden. Hingegen am Ende des fünften Buches gegen Celsus spricht Origenes von den Ἐβιωναῖοι seiner Zeit, als von einer ausserkirchlichen Secte, und zwar so, dass er zwei Richtungen oder Klassen derselben unterscheidet, was wir vor ihm nie, wohl aber von ihm an regelmässig finden; er spricht nämlich C. 65 von Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι, und setzt den Unterschied zwischen ihnen in die Ansicht von der Person Christi, dessen übernatürliche Geburt aus der Jungfrau die Einen anerkannten, die Anderen läugneten, C. 61: οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους. Wenn Schliemann, (Clementinen 493), diese zwei Klassen bei Origenes mit seinen doppelten Ebioniten den „gnostischen und vulgären“ identificirt, so muss er einerseits in die an und für sich klare Unterscheidung des Origenes seine davon abweichende Unterscheidung erst hineinlegen, und andererseits übersieht er, wie Gieseler, (Kirchengesch., 4te Aufl. I. 131, Anm. 8), treffend bemerkt, dass, wie er selbst a. a. O. S. 207 bewiesen hat, gerade die gnostischen Ebioniten eine Geburt aus der Jungfrau gar nicht annehmen konnten.

Auf ähnliche Weise, wie Origenes, unterscheidet, ungefähr ein Jahrhundert später, Eusebius, in seiner Kirchengeschichte (1), zwei Arten von Ebioniten,

(1) III. 27, wo er vom Ende des apostolischen Zeitalters und von gnostischen Secten die damals auftauchten, schreibt, erwähnt er auch die Ebioniten: Ἐβιωναίους τούτους οἰκείως ἐπεφήμιζον οἱ πρῶτοι, πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζοντας. λιτὸν μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ κοινὸν ἡγοῦντο, κατὰ προκοπὴν ἤθους αὐτὸν μόνον ἄνθρωπον δεδικαιωμένον, ἐξ ἀνδρός τε κοινωνίας καὶ τῆς Μαρίας γεγεννημένον· δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς τῆς νομικῆς θρησκείας, ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν βίου σωθησομένοις. Ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους τῆς αὐτῆς ὄντες προσηγορίας, τὴν μὲν τῶν εἰρημένων ἔκτοπον διεδίδρασκον ἀτοπίαν, ἐκ παρθένου καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος μὴ ἀρνούμενοι γεγονέναι τὸν κύριον· οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως προϋπάρχειν αὐτὸν, θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν ὁμολογοῦντες, τῇ τῶν προτέρων περιετρέποντο δυσσεβείᾳ· μάλιστα ὅτε καὶ τὴν σωματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν ὁμοίως ἐκείνοις περιέπειν ἐσπούδαζον. οὗτοι δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας

deren Unterschied aber nicht wie bei Justin auf einer gegen Heidenchristen mehr oder weniger exclusiven und aggressiven Richtung gesetzt wird, sondern nur in die mehr oder weniger niedrige Ansicht von der Person Christi, was an die von Origenes zuerst gemachte Unterscheidung am nächsten anstreift. Ueberhaupt lässt sich bei obiger Beschreibung nicht verkennen, wie sehr sie sich an Irenæus und Origenes anschliesst, neben denen Eusebius über die Ebioniten keine besonderen Quellen benutzt zu haben scheint. Auch das ist bemerkenswerth, dass Eusebius von jener Secte nicht als einer Partei seiner Zeit, sondern als einer bereits der Geschichte anheimgefallenen Erscheinung redet, wie er denn nur erzählend als von vergangener Zeit spricht: ἡγοῦντο — διεδίδρασκον — περιετρέποντο — ἐσπούδαζον — παρεφύλαττον — ἐπετέλουν. Gieseler, (Kirchengesch. I. 131, Anm. 8), setzt die zwei Klassen der Ebioniten bei Eusebius gleich den „Ebioniten und Nazaräern;“ allein wir können ihm nicht beistimmen; denn wenn die Nazaräer der späteren Kirchenschriftsteller den Paulus als Apostel der Heiden anerkannten und der Kirche näher standen als die Ebioniten, so können die bei Eusebius in zweiter Linie und als weniger ungereimt aufgeführten Ebioniten unmöglich mit jenen Nazaräern identisch gewesen sein, da ja gerade auch sie den Paulus als Apostaten verwarfen.

Erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts stossen wir auf den Namen *Nazaräer*, bei Hieronymus und Augustinus, sowie bei Theodoret und Epiphanius (Schliemann, 450 ff.), wobei jedoch bemerkenswerth ist, dass nur der strenge Epiphanius sie als Ketzer ansieht, während die anderen Kirchenväter sie durchaus als gute orthodoxe Christen zu betrachten scheinen. Nach Epiphanius (Haer. 29) hat es namentlich in Beröa, in Syriën, in Coelesyriën, in Decapolis, um Pella und in Kokab, im Lande Basan, Nazaräer gegeben; hier lebten sie mitten unter Juden, völlig abgeschieden von heidenchristlichen Gemeinden, und Augustin bemerkt, dass ihre Zahl zu seiner Zeit sehr klein war. Ihre Eigenthümlichkeit

ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι, τῶν λοιπῶν σμικρόν ἐποιοῦντο λόγον· καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἄλλην ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις παρεφύλαττον· ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις, ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν.

bestand in fortwährender Beobachtung des Gesetzes, ausdrücklich aber nur des alttestamentlichen Gesetzes, ohne dass sie die Rabbinisch-Pharisäischen Satzungen annahmen, welche sie vielmehr bekämpften, und namentlich, ohne dass sie das Gesetz den Heidenchristen auflegen wollten, vielmehr so, dass sie den Paulus als Apostel der Heiden mit Freuden anerkannten. Nach der Schilderung des Hieronymus trauerten sie über ihre ungläubigen Brüder, und sahen der Zeit, wo diese sich auch zum Herrn bekehren würden, mit Sehnsucht entgegen.

Die *Ebioniten* scheinen im vierten Jahrhundert zahlreicher gewesen zu sein, als die Nazaräer. Es gab solche nach Epiphanius (Haer. 30.) nicht bloss in Palästina und dessen Nachbarländern, als Peräa, Nabathäa, Moabitis, Batanea; sondern auch in Cypern, in Kleinasiën, ja selbst in Rom. Doch erhielten sie sich nicht lange; denn schon zur Zeit Theodorets, der 457 starb, waren sie verschwunden. Ihre Eigenthümlichkeit bestand, wie schon angedeutet, darin, dass sie dem Gesetz Mosis fortwährende Gültigkeit beilegten, und zwar so, dass sie es nicht bloss für sich selbst hielten, sondern die Beobachtung desselben schlechthin für alle Christen zum Heil nothwendig erachteten; insbesonders bezeugt Origenes im Commentar zu Matthæus, dass sie den katholischen Christen die Nichtbeobachtung der Satzungen über reine und unreine Speisen zum Vorwurf machten. In Beziehung auf die Person Christi aber waren sie der Ansicht, dass Er nicht von einer Jungfrau geboren, sondern ebenso erzeugt sei, wie die übrigen Menschen. Natürlich konnte mit der Erwartung der Seligkeit vom Gesetz ein wahrer Glaube an Christum als den alleinigen Grund des Heils nicht bestehen. Den Apostel Paulus hielten sie für einen Apostaten vom Gesetz und brachten allerlei Verleumdungen gegen ihn auf. Wenn nun die Ebioniten im Lauf des zweiten Jahrhunderts ihre Ansicht und Richtung auch wissenschaftlich und schriftstellerisch zu vertreten und zu verbreiten suchten und sie durch Vermischung mit gnostischen Ideen ihrem Zeitalter zu empfehlen strebten, so ist diese Thatsache auf zweierlei Art erklärbar: Erstens durch die Annahme, dass die Ebioniten ursprünglich von den Essenern ausgegangen seien, bei denen die gnostischen Grundgedanken sich bereits vorfanden, welche später durch die Ebioniten weiter ausgebildet worden seien. Diese, zuerst von Credner aufgestellte Ansicht, welche sodann Baur, Gieseler und Andere sich angeeignet

haben, ist jedoch von Schliemann (S. 525 ff.) neu geprüft worden, wobei es sich gezeigt hat, dass die Worte des Epiphanius, auf welche hin man jenen Zusammenhang zwischen Ebioniten und Essenern angenommen hat, keineswegs darauf führen, und sodann, dass die gnostischen Elemente, die man den Essenern zuschreibt, sich nicht bei ihnen finden. Somit bleibt nur die andere Erklärung übrig, dass die gnostische Ausbildung der ebionitischen Lehre eine Frucht des gnostischen Zeitalters gewesen sei. Mit andern Worten, es ist anzunehmen, dass in der Periode, welche die gnostischen Systeme erzeugte, auch Judenchristen diesem Strom der Zeit folgten, vorzüglich in der Absicht, die heidenchristliche Richtung, welche besonders durch die gnostischen Systeme eines Marcion und Anderer sich weit und breit geltend machte, eben mit Waffen der Gnosis zu schlagen. Ob man aber darum berechtigt ist, die Ebioniten in zwei Klassen zu theilen, in vulgäre und gnostische, wie Schliemann thut, das ist wieder eine andere Frage. Uns scheint vielmehr das aus den vorliegenden Thatsachen sich zu ergeben, dass Männer von höherer, wissenschaftlicher Bildung unter den Ebioniten die Grundgedanken ihrer Parthei in systematischer Weise tiefer zu begründen und weiter auszuführen bestrebt waren, wobei jedoch Leute von geringerer Bildung nicht folgen konnten und nur etwa in späterer Zeit einige dieser Ideen überliefert erhielten. Es würde sich also nicht um zweierlei Richtungen, sondern nur gleichsam um zweierlei Schichten innerhalb einer und derselben Parthei handeln.

Das allmählige Verschwinden der ebionitischen Judenchristen haben wir uns nach den vorhandenen Spuren so zu denken, dass sie nach und nach zum reinen Judenthum zurückkehrten. Darin offenbarte sich der innere Character der Secte, sofern ihnen das Christenthum nur Fortsetzung und theilweise Vervollkommnung des Judenthums, dieses aber der Kern und die Hauptsache war. War ihnen selbst das Christenthum wesentlich im Judenthum aufgegangen, so haben wir nur das Weltgericht, das die Weltgeschichte nach dem Dichter ist, darin zu erkennen, dass sie selbst am Ende im Judenthum aufgingen.

Während wir den Zeitraum, in welchem die Ebioniten als christliche Secte nach und nach sich auflösten, ziemlich genau bezeichnen können, nämlich die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts, ist es sehr beachtenswerth, dass man

in Beziehung auf die Nazaräer, (welche erst Epiphanius vor dem Jahr 400 in die Reihe der Ketzer gesetzt hat, während Hieronymus noch etwas später eine sehr anerkennende Schilderung von ihnen entwirft), nicht im Stande ist zu sagen, wann sie verschwunden seien. Es verhält sich mit ihnen in der That so, dass sie nicht sowohl als besondere Secte ausserhalb der Kirche, vielmehr als ein Theil der Kirche selbst in gewissen Gegenden sich erhielten und nur dem Gesichtskreis der Kirchenväter und der Kirchengeschichtschreiber entschwanden. Nur so war es möglich, dass in neuester Zeit eine nazarenische Landesgemeinde gleich einer verlorenen Welt wieder entdeckt worden ist; wir meinen die *Nestorianischen Christen* in den Kurdischen Bergen, welche von Nordamerikanischen Missionaren 1839 und 1840 besucht und von dem Missionsarzt Dr. Grant geschildert worden sind (vergl. die Nestorianer oder die zehn Stämme, deutsche Bearbeitung von Preiswerk, Basel; 1843). Diese Nestorianer sind ohne allen Zweifel Nachkommen des Volks Israël. Die allgemein verbreitete und vom ganzen Volk anerkannte Ueberlieferung, dass ihre Väter in uralter Zeit aus Palästina in ihr jetziges Land gekommen seien und dass sie „Beni Israël" seien; das Zeugniss der Juden, die unter ihnen wohnen, und ungeachtet ihrer Abneigung gegen die „abgefallenen Brüder" dennoch zugestehen, dass diese so gut als sie selbst vom Haus Israël abstammen; das geographische Zusammenfallen der Gegenden, wohin die zehn Stämme (2 Kön. XVII. 6 und XVIII. 11) durch die Assyriër verpflanzt wurden, mit den Kurdischen Gebirgen, in Verbindung mit der geschichtlichen Gewissheit, dass die Hauptmasse der zehn Stämme selbst nach dem Ende des babylonischen Exils fortwährend in jenen Gegenden geblieben ist; die den Juden und den Nestorianern in Assyriën gemeinschaftliche und von den Dialecten aller benachbarten Völker verschiedene syrische Sprache; die auffallend jüdischen Gesichtszüge und die fast durchaus alttesttamentlichen Namen der Nestorianer, in Verbindung mit ächt israëlitischen Einrichtungen und Gebräuchen des bürgerlichen und häuslichen Lebens; endlich der für die Nestorianer bei ihnen selbst und Andern gewöhnliche Name „Nazaräer;" — alle diese Thatsachen sind Zeugnisse dafür, dass die Nestorianer des Assyrischen Hochlandes allerdings Judenchristen und vermuthlich Nachkommen der zehn Stämme sind.

Dieses christliche Volk nun, dessen israëlitische Abstammung ausser Zweifel ist, hat in religiöser Hinsicht Eigenthümlichkeiten, welche der Thatsache ihrer Abstammung in der That völlig entsprechen und sogar geeignet sind, auf die Zustände der judenchristlichen Gemeinden in den ersten Jahrhunderten ein sehr erwünschtes Licht zu werfen. Zwar die Beschneidung findet sich bei ihnen nicht, indem sie dieselbe durch die Taufe aufgehoben halten; auch halten sie nicht den Sabbath, sondern an dessen Stelle den Sonntag; das sind Thatsachen, die wir uns nur durch den Einfluss der Heidenkirchen erklären können. Sonst aber haben sie im Gottesdienst, in der Feier des Sonntags und der Feste, in der Einrichtung ihrer Kirchengebäude, in einigen levitischen Gebräuchen, die sie beibehalten haben, bedeutende und merkwürdige Reste judenchristlicher Ueberlieferung bewahrt. Wir nennen z. B. ihre Bitte- und Dank-*Opfer* (deokha, דבחא von זְבַח), wobei das Thier vor der Kirchthüre geschlachtet und ein wenig Blut an die Thüre oder die Oberschwelle gestrichen zu werden pflegt; ihre Sitte, die *Erstlinge* der Früchte und der Heerden dem Herrn zu weihen zum Dienst des Heiligthums oder für Arme; die *Gelübde*, z. B. Nasiräergelübde, wobei man Haare und Bart wachsen lässt, sich mit ganz geringer Kost begnügt und alle gesetzliche Verunreinigungen meidet, der gesetzliche Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen, — das sind lauter Dinge, welche diese Kinder Israëls aus dem alten Testament beibehalten haben. Sodann ist offenbar von der Einrichtung des Tempels in Jerusalem entlehnt die Theilung ihrer Kirchengebäude in das Schiff (genannt „Hekla von הֵיכָל“), das Heiligthum und das Allerheiligste, in Verbindung mit der Ordnung, dass in jenem die Gemeinde sich versammelt, während das Heiligthum nur von ordinirten Geistlichen und zwar nach vorangegangenen strengen Fasten betreten werden darf, die kleine Nische aber, welche das Allerheiligste heisst und in der sich nur ein Kreuz befindet, von Niemand betreten wird. Endlich steht in entschiedenem Einklang mit den erwähnten Eigenthümlichkeiten die ausserordentliche Strenge der Sonntagsheiligung und die eigenthümliche Feier des Osterfestes, das sie noch Pascha nennen und bei welchem an die Stelle des Paschalamms das heilige Abendmahl getreten ist, während im übrigen noch die alttestamentlichen Vorschriften beobachtet werden.

So ist denn diese gleichsam verschwundene und wieder entdeckte Judenkirche in dem assyrischen Hochland ein in dem Verschluss der Gebirge unversehrt aufbewahrtes Alterthum aus der Zeit, wo es noch rein judenchristliche Gemeinden in Palästina gab. In Beziehung auf den Character dieser den öffentlichen Nachrichten zufolge neuestens fast ganz ausgerotteten Judenchristen ist so viel klar, dass sie zu den Ebioniten in keinem Fall zu rechnen sind; denn erstlich haben sie die Beschneidung gänzlich fallen lassen; und dann hat Grant ausdrücklich mitgetheilt, dass sie das Gesetz, so weit sie es für sich beobachten, durchaus nicht für etwas zum Heil unumgänglich Nothwendiges halten und weit entfernt sind zu meinen, dass auch „die Christen aus den Heiden," wie sie uns ganz richtig nennen, die gesetzlichen Gebräuche beobachten sollten, welche bei ihnen Sitte sind. Desto mehr stimmt ihre ganze Eigenthümlichkeit mit dem Wesen der Nazaräer, wie wir es aus der Geschichte der ersten Jahrhunderte kennen, überein, wozu noch der Name „Nazaräer" kommt, den die Nestorianer theils sich selber geben, theils von Anderen erhalten; ein wesentlicher Unterschied ist wohl nur das Eine, dass die Nazaräer der nachapostolischen Zeit die Beschneidung noch unter sich beibehielten und wohl erst in späteren Zeiten aufgaben, die Nestorianer aber auch die Beschneidung unter sich abgethan haben, worin wir einen Beweis des Einflusses der Heidenkirchen erkennen müssen.

II. CAPITEL.

Die Heidenchristen.

Der Einfluss der Kirchen jüdischer Abstammung und judaïstischer Richtung auf die Kirche im Ganzen müsste ein ungeheurer gewesen sein, wenn es geschichtlich begründet wäre, dass die Christenheit in dem ganzen Zeitraum von ihren ersten Anfängen an bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ihren Character nach wesentlich ebionitisch gewesen sei, und dass der paulinische Geist, der in der eigentlich apostolischen Zeit durch den herrschenden Ebionitismus stets zurückgedrängt und um seine Geltung gebracht worden sei, erst

in jener späten Zeit einen bestimmenden Einfluss auf das Ganze der Kirche gewonnen habe. Aber auch die letztere Annahme wird noch durch die Meinung eingeschränkt, es habe gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts eine Ausgleichung und Abstumpfung der Gegensätze zwischen der paulinischen und petrinischen Parthei mittelst gegenseitiger Einräumungen und Nachgiebigkeiten stattgefunden und nur auf diesem Weg habe eine Einigung der entgegengesetzten Partheien zu Stande kommen und aus zwei streitenden Elementen eine allgemeine katholische Kirche werden können. Allein diese Anschauung der Urgeschichte des Christenthums, welche Schwegler in seiner Schrift über das nachapostolische Zeitalter weitläufig ausgeführt und als die allein richtige dargestellt hat, gehört eben in die Reihe grundloser Hypothesen und ungeschichtlicher Vorurtheile. Einen nicht geringen Theil der Stützen, auf welchen jene ganze Hypothese ruht, glauben wir durch die Untersuchungen unseres ersten Buches derselben entzogen zu haben, indem wir die Voraussetzung eines wesentlichen Gegensatzes in der Lehre, der zwischen Paulus und den Uraposteln stattgefunden haben soll, mit Hülfe der neutestamentlichen Urkunden, widerlegt haben. Ferner haben wir in Hinsicht der Kirchengemeinschaften aus Juden- und Heiden-Christen, wie sie im apostolischen Zeitalter bestanden, zwar bestimmte Differenzen, nicht aber einen eigentlichen Gegensatz gefunden und eine eigentlich judaïstische oder ebionitische Richtung keineswegs als die herrschende, sondern nur als eine Ausnahme von der Regel, erkennen können. Wir haben es also hier nur noch mit solchen Gründen und Beweisen für die fragliche Ansicht zu thun, welche unmittelbar aus der nachapostolischen Zeit selbst entnommen sind, und zwar lassen wir hiebei alle die Gründe ausser Betracht, welche Schwegler eben für diese Zeit dem Neuen Testament entnimmt und welche einen so grossen Theil seiner Schrift füllen. Er geht nämlich von der Voraussetzung aus, dass in dem ganzen neutestamentlichen Canon nur die Apocalypse und die Briefe an die Römer, die Korinthiër und Galater ächte Schriften von Aposteln, alle übrigen Bücher aber Erzeugnisse des nachapostolischen Zeitalters, und zwar meist erst des zweiten Jahrhunderts, seien, und er benützt sie darauf hin getrost als urkundliche Quellen für diesen Zeitraum. Nun wäre es gewiss nicht am Ort, uns hier noch auf einen Kampf einzulassen gegen diese Voraus-

setzung, oder mit Thiersch zu reden, gegen „das Ungeheuer von Unwahrheit, dass die Schriften des Neuen Testamentes die verschiedenen Momente jenes bis in das letzte Drittheil des zweiten Jahrhunderts währenden Processes darstellten, als Producte gegenseitiger Polemik und wechselnder Transactionen, welche mit stetem Missbrauch hoher apostolischer Namen vollzogen worden wären, um die ursprüngliche, gewaltige Kluft der feindseligen Principiën auszufüllen" (vergl. Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des Neuen Testamentes, 1845, S. 282, Anm. 16). Aber auch mit der ganzen übrigen Reihe von Gründen und Beweisführungen, auf welche sich jene Ansicht stützt, verhält es sich so, dass einestheils die bunte Menge derselben sich auf einige wenige zurückführen lässt, und anderntheils selbst diese wenigen durchaus nicht zureichend und überzeugend sind. Und doch wäre billig zu erwarten, dass eine Behauptung, welche die bisherige Auffassung des Urchristenthums Lügen strafen will und die gewöhnliche Annahme, dass der Kampf zwischen judaïstischem und paulinischem Christenthum im Wesentlichen schon während der apostolischen Zeit ausgekämpft worden sei, nur für einen grossen Anachronismus erklärt, mit ganz gewichtigen und überzeugenden Gründen geltend gemacht würde; denn es versteht sich ja doch von selbst, dass unbedeutende und schiefe Gründe nicht im Stande sein können, die bisher feststehende Anschauung des Urchristenthums aus den Angeln zu heben. Anstatt auf eine Kritik der einzelnen Erörterungen Schwegler's einzugehen, bemerken wir nur einige Punkte, auf welche Alles ankommt, wobei wir uns auf die treffliche Abhandlung von L. Georgii berufen: „Ueber den Character der christlichen Geschichte in den ersten zwei Jahrhunderten." (Deutsche Jahrbücher 1842, N°. 229, 232 (1),) — eine Arbeit, welche um so mehr Gewicht hat, wenn man bedenkt, das ihr Verfasser wesentlich auf dem gleichen wissenschaftlichen Standpunkt sich befindet wie Schwegler, und dass die Abhandlung, gegen die Schrift des Letzteren „über den Montanismus"

(1) Ebenso ist das Werk von Ritschl, «Entstehung der altkatholischen Kirche,» und die Abhandlung von Köstlin «Zur Geschichte des Urchristenthums» (Theol. Jahrb. 1850, 1 und 2,) hier zu nennen. Beide treten Schwegler's Construction des nachapostolischen Zeitalters entgegen und widerlegen namentlich dessen Grundansicht, dass das Urchristenthum Ebionitismus gewesen sei, mit gelehrter Sachkenntniss und schlagenden Gründen.

gerichtet, zugleich die Grundgedanken der später erschienenen Schrift über das nachapostolische Zeitalter im Voraus widerlegt hat. Die Ansicht, dass der wesentliche Standpunkt der ersten zwei Jahrhunderte Ebionitismus gewesen und dass in der nachpaulinischen Kirche antipaulinische Grundsätze und Richtungen herrschend gewesen seien, beruht im Grunde auf einem doppelten Missgriff, nämlich auf einer willkührlichen Erweiterung des Begriffs der ebionitischen und der paulinischen Richtung. Es wird nämlich einerseits der specifische Standpunkt des Ebionitismus verkannt, und, wie Georgii treffend gezeigt hat, um den ebionitischen Character der nachapostolischen Kirche zu erweisen, gerade solches am Ebionitismus für wesentlich genommen, was an ihm nicht ebionitisch ist, z. B. Ascese, Berufung auf das Alte Testament u. dgl., während von den grundwesentlichen Merkmalen des Ebionitismus, der niedereren Ansicht vom Messias und dem Geltendmachen des Gesetzes als schlechthin nothwendig und allgemein verbindlich, meist abgesehen wird. Auf der anderen Seite werden die Gränzen verkannt, welche Paulus ungeachtet seiner Geistesfreiheit sich selbst gesteckt hat; es wird verkannt, wie sehr auch ein Paulus selbst in seinem Bewusstsein an das Alte Testament gebunden war, und es wird darum Manches aus antipaulinischer Tendenz erklärt, was, bei'm Licht besehen, vielmehr ächt paulinisch war. Auf diese Weise wird mit den Begriffen „Ebionitismus und Paulinismus" gespielt und dem Satz, den man beweisen will, dass die nachapostolische Kirche vorherrschend ebionitisch und antipaulinisch gewesen sei, ein Schein der Wahrheit verschafft. Wenn z. B. ein Hegesippus der Christenheit des Abendlandes, das er bereist hat, namentlich den Kirchen von Korinth, Rom und andern das Zeugniss giebt: es verhalte sich in denselben überall so, wie das Gesetz und die Propheten und der Herr verkündigt (oder vorschreibt), so wird das als ein Beweis für die judaïstische Richtung der ganzen Christenheit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geltend gemacht (Nachapostolische Zeitalter, I. 354 ff.). Allein der gezogene Schluss ruht auf der Voraussetzung, dass Hegesippus selbst Ebionite gewesen sei; und weit eher lässt sich aus jener Thatsache der Schluss ziehen, dass die Nazaräer jener Zeit mit den Grundsätzen und Einrichtungen der heidenchristlichen Kirchen wesentlich einverstanden waren. Ferner die Thatsache, dass wir in der nachapostolischen Zeit vielfache Zeug-

nisse eines engherzigen und äusserlichen Standpunktes finden, z. B. in dem lange noch angesehenen „Hirten" des Hermas, spricht gar nicht nothwendig für den Einfluss eines antipaulinischen Judaïsmus, ist vielmehr überhaüpt aus den unvollkommenen Anfängen der Entwicklung aus einseitiger Auffassung des Christenthums zu erklären. Wir können nämlich vielfach in der Geschichte die Beobachtung machen, die sich unter Anderem auch bei der Betrachtung der Reformation und des nachreformatorischen Zeitalters aufdrängt, dass ein im Kampf gegen den Geist einer früheren Zeit neu aufgetretenes Princip, nachdem es über den Gegensatz gesiegt hat, anfänglich in einer einseitigen Gestalt sich geltend macht, in welcher es dem überwundenen sich gewissermassen wieder zu nähern scheint, indem, um bei obigem Beispiel zu bleiben, die Scholastik des nachreformatorischen Zeitalters nebst anderen Erscheinungen gar viele Berührungspunkte mit dem Katholicismus vor der Reformation gemein hat. Wir halten also die Wahrheit für eine durch den neuen Versuch, die Geschichte auf den Kopf zu stellen, nicht erschütterte: Dass die paulinische Richtung ihrem Princip nach schon in der apostolischen Zeit siegreich geworden, und die Kirche des nachapostolischen Zeitraums im Ganzen schon auf paulinischem Boden stand, wenn sie auch in vielen Stücken weit unter der Höhe der Erkenntniss und Gesinnung des Paulus selbst geblieben ist.

Um aber nicht blos negativ und kritisirend zu verfahren, schlagen wir den Weg ein, dass wir die Entwicklung der Kirche Christi auf Seiten der heidenchristlichen Mehrheit vom Ende des apostolischen Zeitraums bis an's Ende des zweiten Jahrhunderts in ihren Hauptzügen verfolgen; wir müssen uns nämlich auf die wesentlichsten Momente beschränken, da eine in's Einzelne eingehende Geschichte ein eigenes Werk erfordern würde. Der Stoff zerfällt von selbst in einen dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Theil.

A. *Entwicklung der Lehre oder der christlichen Erkenntniss.*

Wir kommen hier zunächst an das Zeitalter der sogenannten „*apostolischen Väter*," welches vom Ende des ersten bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hineinreicht, ein Zeitalter, „noch von der Abendröthe des apostolischen

Glanzes erhellt» (1). In die erste Linie unter den wenigen noch vorhandenen Schriften apostolischer Väter, d. h. unmittelbarer Apostelschüler, steht der *Brief* des römischen Clemens an die *Korinthiër*. Derselbe ist nach dem jetzigen Stand der Untersuchungen als ächt anzunehmen (2); seine Abfassungszeit fällt nach überwiegender Wahrscheinlichkeit in die Mitte des letzten Jahrzehents vom ersten Jahrhundert.

Nicht blos wegen der verhältnissmässigen Sicherheit des hohen Alters und der Abfassung durch einen Apostelschüler gebührt diesem Brief der erste Rang unter den Schriften apostolischer Väter, sondern auch wegen seines inneren

(1) Jacobi, Die kirchliche Lehre von der Tradition und h. Schrift, 1847, S. 44.

(2) Zwar hat Schwegler a. a. O. II. 125 ff. die Aechtheit in Zweifel gezogen, aber mit Gründen die nicht sehr gefährlich sind. Wenn er z. B. aus dem Umstand, dass es allerdings eine Anzahl entschieden *pseudo*clementinischer Schriften gibt, einen indirecten Verdacht gegen unsern Brief schöpft (126), so führt ihn Bunsen ad absurdum, indem er gleicherweise argumentirt; weil es pseudoïsidorische, pseudoplatonische, pseudovirgilische Schriften gibt, so müssen wir alles, was den Namen des Isidor, des Plato, des Virgil trägt, für unächt halten» (Ignatius und seine Zeit 1847), — oder um genauer bei Schwegler's Schluss zu bleiben, «so müssen ganz besonders zwingende Gründe vorhanden sein, um gewisse Schriften derselben ausnahmsweise für authentisch zu erklären;» die übrigen Zweifelsgründe hat bereits Ritschl a. a. O. 282 ff. siegreich widerlegt, worauf wir uns hiemit berufen, indem wir nur einen, bisher nicht so beachteten Punkt beifügen. Schwegler lässt sich allerdings nicht darauf ein, die muthmassliche Abfassungszeit des Briefs, nachdem er ihn dem Clemens und der ersten Zeit abgesprochen hat, nun auch positiv einigermassen auszumitteln, doch wird er ihn etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu setzen geneigt sein. Nun bezeugt aber Eusebius, (Kirchengeschichte IV. 22 vergl. mit III. 16), dass Hegesippus, der auf seiner Reise nach Rom sich in Korinth eine geraume Zeit (ἡμέρας ἱκανάς) aufgehalten hat, um auch dort die kirchlichen Verhältnisse und Ueberlieferungen kennen zu lernen, — den Brief des Clemens als eine ächte, und, wie der Zusammenhang ergibt, in Korinth kirchliche Auktorität geniessende Schrift erwähnt. Wenn aber Hegesippus, der seine Reise zwischen 150—160 gemacht hat, in Uebereinstimmung mit der Kirche zu Korinth, an die der Brief gerichtet ist, diesen als ächt anerkennt, so kann derselbe damals unmöglich so neu gewesen sein, wie er nach Schwegler's Ansicht wohl sein müsste. Indessen steht Schwegler mit seiner kritischen Anfechtung des Briefs so ziemlich isolirt; selbst Zeller erkennt dessen Aechtheit, wenigstens hohes Alterthum, bereitwillig an und setzt ihn (Theol. Jahrb. 1842, I. 61 f.) in das Jahr 95 oder 96.

Werthes. Mag auch Schwegler a. a. O. II. 129, das dogmatische Gepräge desselben für ein „character- und individualitätsloses“ erklären, — wir halten es mit Eusebius, der von Bewunderung für denselben erfüllt ist (Kirchengeschichte III. 16: *μεγάλη τε καὶ θαυμασία ἐπιστολή*); es ist in der That ein köstlicher Brief, recht aus dem Leben und für das Leben, mit Wärme und Herzlichkeit, lehrreich und erbaulich geschrieben, ein Kleinod des christlichen Alterthums, woraus „ein Gemüth voll Harmonie und Klarheit“ (1) spricht. Aus Anlass von Zwistigkeiten, welche in der korinthischen Gemeinde ausgebrochen waren und zu Absetzung einiger frommen Aeltesten durch Umtriebe ehrgeiziger Parthei-männer geführt hatten, wendet sich Clemens, aus Auftrag und im Namen der römischen Gemeinde, an die Korinthiër und fordert sie mit herzlicher Theilnahme zur Busse und Besserung, zur Demuth und Versöhnung unter einander, zu Frieden, Einigkeit und brüderlicher Liebe, zum Einhalten kirchlicher Ordnung und zum Fleiss in guten Werken dringend auf, indem er als Beweggründe dazu geltend macht den Willen Gottes und den heiligen Christenberuf, das Vorbild Jesu, der sich selbst erniedrigt und gedemüthiget hat, vornämlich aber die nahe bevorstehende Zukunft des Herrn und seines Reichs, das nur den treuen Knechten zu Theil werden kann.

Schwegler stellt den Brief in die paulinische Entwicklungsreihe, betrachtet ihn aber als Capitulation mit der judenchristlichen Richtung, weil er zwischen Paulus und Jacobus, *πίστις* und *ἔργα* durch äusserliche Verknüpfung der Gegensätze vermitteln wolle. Allein wir können bei aufmerksamer unbefangener Lesung nicht eine einzige deutliche Spur von Rücksicht auf judenchristliche Gegensätze, keinen Hinblick auf das Verhältniss zwischen Heidenchristen und Judenchristen im Brief finden; derselbe macht vielmehr einen solchen Eindruck, dass man voraussetzen muss, theils die korinthischen Irrungen jener Zeit haben keine derartige nationale, oder, wenn wir so sagen dürfen, confessionelle Färbung gehabt, theils in der römischen Gemeinde sei der Gegensatz von heidenchristlicher oder judenchristlicher Richtung damals nicht mehr zu Tage gelegen. Die christliche Grundanschauung des Clemens selbst, so wie der damaligen römischen

(1) Dorner, Entwicklungsgeschichte I. 136.

Gemeinde in deren Namen er schreibt (1), ergibt sich aus Folgendem. Clemens bekennt mit deutlichen Worten „die Erlösung durch das Blut des Herrn, für Alle die da glauben und auf Gott hoffen,“ C. 12 (2); noch mehr, er spricht aus: „wie Jacob's Nachkommen nicht durch ihre Werke und Gerechtigkeit, sondern durch Gottes Willen gross geworden sind, so werden auch wir nicht durch uns selbst gerecht, noch durch unsere Weisheit, Erkenntniss und Frömmigkeit oder Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan hatten, sondern durch den Glauben (*οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα — ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως*), durch welchen Gott der Allherrscher von Anfang an Alle gerechtfertigt hat,“ C. 32. — Der erstere Satz findet zwar auch 1 Petri I. 18 f. eine nahe Parallele, aber desto gewisser ist der zweite rein paulinisch, auch hinsichtlich der Auffassung des alttestamentlichen Heilsweges. Nach solchen Worten lässt sich doch gewiss nicht voraussetzen, dass eine mosaïsche Gesetzesgerechtigkeit im Sinne des Clemens sei, wie Köstlin a. a. O. meint, welcher bestimmt behauptet, dass nicht blos das sittliche Gesetz, sondern geradezu das mosaïsche Gesetz als ewig gültig dargestellt sei; indessen kann die Stellen, auf welche diese gewagte Behauptung sich stützt (C. 40 und 53), Niemand, der sie im Zusammenhang mit dem unmittelbar Folgenden (41, 54) liest, in jenem Sinn verstehen. Aber auch Ritschl fasst den Clemens nicht getreu auf, wenn er (a. a. O. 288 f.) meint, derselbe erkenne im Tode Jesu nur eine That der Demuth und Geduld, ein sittliches Vorbild, nicht aber eine That der Erlösung, ausser sofern die Demutherweisung Jesu zu der Busse auffordere, welche das Heil und die Versöhnung *verdiene*. Das Beste ist die Aufrichtigkeit, mit welcher Ritschl die Stellen selbst beigesetzt hat, aus welchen so klar hervorgeht, dass Clemens den Tod Christi allerdings als eine erlösende und versöhnende That anerkennt, z. B. C. 21: *τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν·*

(1) Diesen Gesichtspunkt stellt Köstlin, (Theol. Jahrb. 1850, 2, 247 f.) mit Recht auf, indem er den Brief, als Gemeindeschreiben, für eine authentische Urkunde des Standpunkts der römischen Mehrheit erklärt; vergl. Dorner a. a. O. 142, Anm. 15.

(2) Das rothe Zeichen am Fenster der Rahab habe bedeutet, *ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεὸν*, C. 12. Patrum apostolicorum opera ed. Hefele. ed. 2. Tub. 1842.

49: διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς vgl. Röm. V. 8; C. 7: ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἴδωμεν ὡς ἔστι τίμιον τῷ θεῷ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν. Die darauf folgenden Worte von der Busse nöthigen uns keineswegs zu glauben, dass Clemens, was er hier ausgesprochen hat, wieder zurücknehmen wolle; im Gegentheil ist jede Erklärung dieser Stellen gezwungen, welche darin nicht die Idee der Stellvertretung anerkennt (1). Der Tod Jesu, als versöhnende That, wirkt nach Clemens die wahre Busse, die im Glauben Sündenvergebung empfängt. Allerdings dringt Clemens sehr stark und in immer neuen Wendungen auf die christliche Tugend, auf Liebe, Demuth, gute Werke; und begründet die Aufforderung dazu nicht bloss durch Hinweisung auf die Erlösung durch Christum und sein Vorbild und Gebot (C. 13, 49), sondern auch durch Berufung auf Gottes Willen überhaupt. Allein das bringt die Veranlassung des Schreibens und sein unmittelbar praktischer Zweck mit sich. Und wenn auch der Brief in seinen paränetischen Stücken von der paulinischen dogmatischen Lehrform mannigfach abweicht, so tritt doch in der Hervorhebung der Rechtfertigung durch den Glauben, der stellvertretenden Bedeutung des Todes Jesu, und in der meist typischen und allegorischen Benützung des Alten Testamentes der paulinische Geist so unverkennbar hervor, dass man allerdings sagen kann, Clemens erweise sich als paulinischer Schüler (2).

Eine zweite Urkunde aus dem Kreis der apostolischen Väter ist der sogenannte *Brief des Barnabas;* wir sagen „der sogenannte," weil diese Schrift ihren Verfasser nicht selbst namhaft macht, indem erst Clemens von Alexandriën und nach ihm Origenes den Barnabas als Verfasser nennen, und weil unter den Kennern des christlichen Alterthums die Ansichten über den Verfasser sehr getheilt sind. So viel ist jedoch anerkannt, dass diese Schrift zum mindesten dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, wo nicht dem Ende des ersten angehört;

(1) Dorner, Entwicklungsgeschichte I. 138.

(2) Dorner a. a. O. I. 185. Man muss die Thatsachen geradezu verkennen, wenn man, wie Köstlin a. a. O., es für unmöglich ausgibt, dass der Brief könne aus der paulinischen Richtung hervorgegangen sein.

wenigstens lässt die Art, wie C. 4 Ende und C. 16 von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Rede ist, vermuthen, dass diese Begebenheit noch nicht so gar lange vorüber war; auch weist das stetige Hervortreten der Eschatologie und des Chiliasmus auf die Nähe des apostolischen Zeitalters hin. — Der Grundcharakter dieses Briefs ist seine Polemik gegen den Judaïsmus. Im ganzen ersten Theil, welcher lehrhaft ist, finden wir, abgesehen vom Eingang und Schluss desselben, unter siebenzehn Capiteln kaum eines, worin nicht theils durch typische Deutung von Institutionen und Begebenheiten des Alten Testamentes auf Christum und den Neuen Bund, theils durch ausdrückliche Polemik, jener Gegensatz ausgeprägt wäre. Der Verfasser warnt seine Leser davor, sich dem mosaïschen Gesetz als Proselyten anzuschliessen (1), und will zur Unterstützung dieser Warnung ihren Glauben und ihre Erkenntniss (γνῶσις) fördern helfen. Diese γνῶσις nun besteht in der Einsicht, dass im Alten Testament schon das Neue als das Wahre und Vollkommene vorausverkündigt und angebahnt ist, sofern theils Verordnungen des Gesetzes, als Speisegesetze, Sabbath, Beschneidung, Opfer, besonders der Ritus des Versöhnungsfestes (C. 10, 15, 7—9), Vorbilder auf Christum, sein Leiden und seine Gebote sind, theils die Propheten schon erklärt haben, wie nichtig und Gott missfällig das Fasten und die Opfer der Juden und dergleiche sind (C. 3, 4), ja wie schon im Verlauf der Oeconomie des Alten Testamentes, z. B. als Mose die Gesetztafeln zerbrach, Israël des Bundes verlustig geworden sei (IV, 13, 14), was alles jetzt durch die Erscheinung Christi und namentlich durch Verwerfung der Juden bei der Zerstörung des Tempels, in Erfüllung gegangen ist (IV, 16). Christus hat ein wesentlich neues Gesetz gebracht, ohne das Joch eines Zwangs (2); er ist Mensch geworden und im Fleisch erschienen, denn ohne das hätten wir ihn nicht können sehen und doch unverletzt bleiben, wie man ja nicht einmal in die

(1) C. 3 (wie 1—5 überhaupt, nur in lateinischer Uebersetzung erhalten): Ut non incurramus, tanquam proselyti, ad illorum legem. Vergl. 4: Adhuc et rogo vos, ut attendatis vobis et non similetis eis, qui peccata sua congerunt et dicunt, quia (ὅτι) testamentum illorum et nostrum est.

(2) C. 2: Nova lex Domini nostri Jesu Christi, quæ sine jugo necessitatis est.

Strahlen der Sonne, die doch nur sein *Werk* ist und einst nicht mehr sein wird, hineinschauen kann (V.); er hat gelitten, damit wir durch Sündenvergebung geheiligt würden, durch die Besprengung mit seinem Blut, durch seine Wunden sind wir geheiligt (C. 5, 7) (1). Der wahre Tempel sind Menschen, in denen, vermöge der Einwohnung Christi, Gott wohnt (C. 6, 4, 16); die denn sich selbst Gesetze geben (C: 21: ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοὶ); ein zerschlagenes Herz ist das Opfer das Gott wohlgefällt; nur die Beschneidung des Herzens (und der Ohren) gilt vor ihm; an die Stelle des Sabbaths aber ist der achte Tag getreten, als Freudengedächtniss der Auferstehung Jesu (C. 15).

So entschieden ist die Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums, das an die Stelle des nun aufgehobenen Alten Bundes und des mosaïschen Gesetzes tritt, ausgesprochen; mit so schneidender Schärfe ist hier das judaïsirende Wesen bekämpft. Es scheint der beseelende Gedanke des Briefs zu sein: „das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu worden.“ Sicherlich ist diese Schrift mit ihrem Gegensatz gegen das mosaïsche Gesetz nur im Kreise des paulinischen Christenthums entstanden, wiewohl die paulinische *Lehrform* allerdings weniger daraus hervortritt, als vielmehr die Anschauungsweise des Hebräerbriefs (2).

Im *Brief Polykarp's* an die *Philipper*, den wir als ächt annehmen (3), ist

(1) C. 7: Εἰ οὖν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὢν κύριος καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, ἔπαθεν, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς, πιστεύσομεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν, εἰ μὴ διὰ ἡμᾶς.

(2) Dass der Brief nur als «Evolution des paulinischen Princips» begriffen werden könne, ist eine richtige Bemerkung Ritschl's, a. a. O. 244 ff., bes. 276, vergl. 243, während Dorner a. a. O. 185, 168, Anm. 22, den petrinischen Lehrtypus darin wiedererkennen will. Schwegler II. 240 ff. gibt die «antiëbionitische Polemik» des Briefs als Thatsache zu, will denselben aber als «Uebergang des alexandrinischen Judenthums zur Gnosis» auffassen.

(3) Die Gründe, mit welchen Schwegler a. a. O. II. 154 ff. die Aechtheit des Briefs angreift, sind nichts weniger als triftig; denn *a.* das Bedenken wegen Erwähnung des Ignatius und seines Todes beruht auf offenbarer Unrichtigkeit der lateinischen Uebersetzung C. 13; *b.* die Gnosis welche bekämpft wird, erscheint keineswegs als eine zum System ausgebildete; *c.* die Gemeindeverfassung trägt ganz noch den Typus der apostolischen Zeit, indem der Unterschied zwischen Presbyter und Bischof noch nicht auftritt. Wir halten daher an der seit le Nourry von den Meisten, in unserer Zeit namentlich von Neander,

die rühmende Erwähnung des Apostels Paulus als unerreichbaren Lehrers der Wahrheit C. 3 (1), was einerseits durch den Umstand sehr erklärlich ist, dass der Brief an eine Gemeinde paulinischer Gründung gerichtet ist. Jenem Encomium entspricht aber der ächt paulinische Grundsatz: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* C. 1, vergl. Eph. II. 8; und so finden wir auch sonst paulinische Stellen benützt; übrigens hält sich Polykarp nicht ausschliesslich an Paulus, vielmehr liegen in den Zeugnissen wider den Doketismus unverkennbar johanneïsche Anklänge (2), und anderwärts petrinische Citate vor, z. B. bei der Ermahnung zur Gottesfurcht, „im Glauben an den, der unsern Herrn Jesum Christum von den Todten auferweckt hat" C. 2, vergl. 1 Petri I. 21. Alles das, zusammengenommen mit der vorherrschend praktischen Abzweckung des Briefs, führt auf das Urtheil, dass Polykarp, der allerdings nicht durch Reichthum und Neuheit der Ideen sich auszeichnet, sondern mehr als eine reproduktive und receptive Natur sich darstellt (3), die christliche Wahrheit mit überwiegender Rücksicht auf die Einheit der Apostellehre aufgefasst und wiedergegeben habe.

In Hinsicht der dogmatischen Richtung haben die Briefe des Ignatius viele Verwandtschaft mit dem Brief des Barnabas, dem sie, wenn sie ächt sind

Gieseler, Hefele, Dorner (a. a. O. 171 ff. Anm.), Weitzel (Passahfeier, 281 Anm.) anerkannten Aechtheit des Briefes fest. Gegen Ritschl, der die Aechtheit zugibt, aber die Integrität bestreitet, und mehrere Interpolationen von derselben Hand vermuthet, welche auch die ignatianischen Briefe theils interpolirt, theils verfertigt habe (a. a. O. 604 ff.), — bemerken wir, dass seine Erörterung auf unsicherer Basis beruht; er fordert nämlich einen strengen Zusammenhang, sowohl nach logischen als nach ästhetischen Gesichtspunkten, und vermuthet, wo dieser zu vermissen ist, sogleich Interpolation, während das Strenge und Kunstmässige überhaupt nicht Sache des Polykarp zu sein scheint.

(1) C. 7: *οὔτε γὰρ ἐγὼ οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου· ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν, κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ τῆς ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν, ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολὰς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.*

(2) C. 7: *ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν,* vergl. 1 Joh. IV. 3.

(3) Dorner a. a. O. I. 171 ff., Anm. 29.

(worüber später), auch der Zeit nach nahe stehen. Die Tendenz der Briefe ist eine praktische, auf die kirchliche Einheit hinzielende, ein Gegenstand, den wir bald besonders in's Auge fassen werden; hier beschränken wir uns auf das Lehrhafte in denselben. Ignatius streitet auf der einen Seite gegen die doketische Ansicht von der Person und dem Leiden Christi (Trall. 9 ff.; Smyrn. 2 ff.), auf der andern Seite gegen die judaïsirende Richtung die freilich bei Cerinth und Anderen mit Doketismus verschmolzen war. Ignatius erklärt sich gegen alle und jede Vermischung des Christlichen mit dem Jüdischen, eine Polemik die wir vorzugsweise in den Briefen an die Gemeinden zu Magnesia und zu Philadelphia finden. Er erwähnt namentlich die Sabbathfeier (σαββατίζειν) als mit dem neuen christlichen Leben unvereinbar (Magn. C. 9), eifert aber überhaupt gegen die Beobachtung des mosaïschen Ritualgesetzes, das κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν (Magn. C. 8); dieses ist ihm ein veralteter und herb gewordener böser Sauerteig, der sich mit dem Bekenntniss Jesu als des Christ's durchaus nicht verträgt (ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν Magn. C. 10). Diesen Grundsatz beweist er theils historisch: nicht das Christenthum (die Christenheit) sei an das Judenthum gläubig geworden, sondern das Judenthum (die Judenschaft) an das Christenthum (ebendaselbst); theils dogmatisch: durch Beobachtung des mosaïschen Gesetzes als eines schlechthin verbindlichen würden wir das Bekenntniss ablegen, die Gnade nicht empfangen zu haben (1). Dieses Letztere klingt so paulinisch, als hätten wir den Brief an die Galater vor uns. — Er warnt auch: „wenn euch jemand das Judenthum vorträgt (empfiehlt), so gebet ihm kein Gehör, denn es ist besser, von einem beschnittenen Mann das Christenthum zu hören, als von einem unbeschnittenen das Judenthum; wenn aber beide nicht von Jesu Christo reden, so sind sie mir Grabsteine und Gräber von Todten, auf denen bloss Namen von Menschen stehen.“ (Philad. C. 6). Die letztere Bemerkung verdient beachtet zu werden; sie lässt uns erkennen, dass es damals einerseits noch geborne und beschnittene Israëliten in der Gemeinde gab, welche bei wahrem christlichem Bekentniss und Leben als gute Christen

(1) Εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι Magn. C. 8.

anerkannt wurden, während es andererseits Heidenchristen gab, welche zur Beobachtung des Ritualgesetzes sich entschlossen und judaïsirten, ohne sich jedoch der Beschneidung zu unterwerfen; letzteres war also ein eingeschränkter Judaïsmus, entsprechend den Grundsätzen derjenigen Judenchristen, welche schon früher auf die Beschneidung der geborenen Heiden verzichtet hatten (1).

Diesem antijüdischen Charakter, der die principiëlle Scheidung des Christenthums vom Judenthum, und die Trennung der Christenheit und Kirche vom Judenchristenthum bezweckt, entspricht es, dass Ignatius gerade den Paulus so hoch stellt (Ephes. C. XII), und ihn, auch wo er ihn nicht nennt, vielfach als Vorbild vor Augen hat, und vorzugsweise die paulinischen Briefe benützt (2).

Nach den apostolischen Vätern bildet unter den Apologeten Justin der Märtyrer einen Wendepunkt. Der Behauptung gegenüber, dass auch dieser Mann, geborener Heide, und Christ im Philosophenmantel, ebionitischer Richtung gewesen sei (Schwegler a. a. O. I. 359 ff.), — berufen wir uns einfach auf die von Ritschl a. a. O. 316 ff. gegebene Beleuchtung, welche eben so sorgfältig als überzeugend, und, nach dem was in dieser Beziehung Semisch (Justin II. 233 ff.) und Bindemann (Ueber die Evangelien des Justinus Martyr, Stud. und Krit. 1842, 2, S. 355, besonders 382 ff.) bemerkt haben, abschliessend ist. Wir begnügen uns damit, die Grundanschauung Justin's kurz zu bezeichnen, wobei wir Ritschl folgen, und da es sich um das Verhältniss zum Alten Testament handelt, vor allem das Gespräch mit Tryphon, dem Juden, zu Grunde legen. Während Tryphon eine Gerechtigkeit nach dem mosaïschen Gesetz als Bedingung der Seligkeit fordert, erwiedert ihm Justin, das mosaïsche Gesetz sei durch das neue endgültige Gesetz in Christo aufgehoben (3), namentlich ist das Ritualgesetz abgethan, mit Beschneidung und Speisegesetzen, mit Sabbath und Festen, Opfer- und Tempeldienst; wie diese Gesetze vor Mose, zur Zeit

(1) Ritschl a. a. O. 244.

(2) Schwegler a. a. O. II. 161 ff.

(3) Νόμος κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσεν· — αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος, ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστὴ, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή. Dial. c. Tryph. f. 228 (der Par. Ausg.)

der Patriarchen, noch nicht bestanden, so sollen sie jetzt nicht mehr gelten, während ihr eigentlicher, geistlicher Sinn, der jener göttlichen Anordnung ursprünglich zu Grunde lag, im Christenthum erhalten und erst recht offenbar ist.

Diese Ansicht steht auf paulinischem Boden, wiewohl sie nicht in streng paulinischer Lehrform durchgeführt ist; denn der Glaube und sein Verhältniss zu guten Werken ist nicht in der Weise des Paulus aufgefasst, und an die Stelle des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium ist der untergeordnete Gegensatz von altem und neuem Gesetz getreten. Der lehrhafte Ausdruck der paulinischen Denkart ist mangelhaft, darum ist aber doch dieselbe nicht verwischt oder mit der entgegensetzten vertauscht. Zugleich ist die Logoslehre Justin's in der Christologie, dem Judenthum und dem reactionären Judenchristenthum gegenüber, von entscheidender Bedeutung für den Fortschritt zur Selbstständigkeit des Christenthums als der wesentlich neuen Gottesoffenbarung. Indem Justin die wahrhaft christliche Gnosis auf Christum, als den Mittelpunkt, concentrirt, schliesst er die paulinische Entwicklungsreihe, wie sie bei den apostolischen Vätern in Zeugnissen reproduktiver Natur vorliegt, ab, und bahnt eine neue Richtung, die der sich bildenden altkatholischen Kirche, an.

Wir schliessen hier den *Brief an Diognet* an, der früher dem Justin zugeschrieben, jetzt aber aus sprachlichen und sächlichen Gründen demselben fast einstimmig abgesprochen ist, aber als der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehörig anerkannt wird. Diese anonyme Schrift, nach Inhalt und Form unzweifelhaft eine der trefflichsten die uns aus den ersten Jahrhunderten erhalten worden sind, zeichnet sich unter anderem durch die Stellung aus, welche sie dem Judenthum gegenüber einnimmt.

Indem der unbekannte Verfasser dem Diognet, einem vornehmen Heiden, über das Eigenthümliche der Frömmigkeit und religiösen Richtung der Christen Aufschluss geben will, unterscheidet er dieselbe vom Judenthum eben so scharf wie vom Heidenthum (1), und erörtert demzufolge, nachdem er die Thorheit

(1) C. 1: *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται, οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσιν.* Vergl. C. 4: *τῆς μὲν οὖν κοινῆς εἰκαιότητος καὶ ἀπάτης, καὶ τῆς Ἰουδαίων πολυπραγμοσύνης καὶ ἀλαζονείας ὀρθῶς ἀπέχονται χριστιανοί.*

des heidnischen Idolenkultus gezeigt hat (C. 2), dass auch der jüdische Gottesdienst nicht ein vernünftiger Gottesdienst sei, denn die Juden beten zwar den Einen Gott an, fehlen aber in der Art und Weise der Anbetung, indem sie auch, wie die Heiden, mit Opfern Gott dienen, als bedürfte Gott derselben (C. 3), ferner mit Enthaltung von gewissen Speisen, mit abergläubischer Beobachtung des Sabbaths, mit der Beschneidung, auf die sie sich etwas einbilden, so wie mit Beobachtung des Fastens und der Neumonde (C. 4) (1). Der Verfasser führt eine sehr starke Sprache, und wirft in dieser Beziehung mit *ἀσεβές*, *χλεύης ἄξιον*, *ἀφροσύνη* und *μωρία* um sich. Aus verschiedenen Zügen wird deutlich, dass der Verfasser, worauf auch schon seine hellenische Bildung weist, ein Heidenchrist war und in einem Kreise gelebt haben muss, in welchem ausser Heidenchristen, die vom mosaïschen Gesetz nichts wissen wollten, nur Heiden und ungläubige Juden, aber keine Judenchristen sich vorfanden, während Verfolgungen, welche bis dahin nicht bloss von Seiten der Heiden, sondern auch der Juden vorgekommen waren (2), dazu beitragen mussten, dass die Trennung zwischen Juden und Christen nur um so schroffer wurde. Damit stimmt auch die positive Lehre unseres Briefs überein, welche sichtbar auf Paulus und Johannes zurückgeht, zumal in der Anschauung Christi als des menschgewordenen weltschöpferischen Logos (*τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων* C. 7), der für uns eingetreten ist, damit wir durch ihn versöhnt und gerecht würden (3).

(1) C. 4: *τό γε περὶ τὰς βρώσεις αὐτῶν ψοφοδεὲς, καὶ ἡ περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονία, καὶ ἡ τῆς περιτομῆς ἀλαζονεία, καὶ ἡ τῆς νηστείας καὶ νουμηνίας εἰρωνεία, καταγέλαστα καὶ οὐδενος ἄξια λόγου.*

(2) C. 5 heisst es von den Christen: *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται.* So lesen wir in der Geschichte des Märtyrertodes Polykarps, dass, als der Befehl gegeben war, ihn lebendig zu verbrennen, und die Leute Holz dazu herbeischafften, gerade Juden es waren, die, *ὡς ἔθος αὐτοῖς*, besonderen Eifer dabei zeigten; Martyrium Polycarpi C. 13, bei Hefele, Patres apost. p. 214.

(3) *Ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ* C. 9. — Es verdient Erwähnung, dass Schwegler diese Schrift, abgesehen von zwei kleinen Anmerkungen am Rand, womit sie kurz abgethan wird (a. a. O. II. 35, 240) unberücksichtigt lässt, während er die geringsten Fragmente, die der Ebionitismus-hypothese halbwegs günstig scheinen, mit grossem Eifer ausbeutet. Aber es geschieht dem Brief an

Ebenso wie die letztgenannte Schrift, stammt auch der sogenannte „*zweite Brief des Clemens* von Rom," — der aber weder ächt noch ein Brief ist, sondern eher (nach Grabe's Vermuthung im Spicilegium p. 268) Bruchstück einer Homilie, — von einem geborenen Heiden und wendet sich an geborene Heiden; derselbe verräth seine antijudaïstische Richtung, wenn, mit Anwendung der Weissagung Jesaja LIV. 1 auf die Heidenkirche gesagt wird: „unser Volk schien gottverlassen zu sein, nun aber sind wir, da wir gläubig wurden, unser mehr geworden als diejenigen welche Gott zu haben schienen (πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν) C. 2;" das heisst doch von Israël wenig gesagt. Um so höher denkt der Verfasser von Christo; er stellt den Grundsatz auf: „wir müssen von Jesu Christo hoch denken, wir müssen ihn als Gott, als den Richter der Lebendigen und Todten betrachten, und ihn, der uns erlöst hat, nicht blos mit Herr-Herr-sagen, sondern mit aufrichtigem Gehorsam und heiligem Wandel bekennen." Der ganze Brief dringt auf praktisches Christenthum, aber auf Grund der Erlösung durch Christum, die aus der Erbarmung Gottes geflossen ist (1).

Einigen Schein hat dagegen die Behauptung von ebionitischer Denkart bei dem „*Hirten des Hermas*," einer Schrift die ohne Zweifel dem Röm. XVI. 14 genannten Hermas nicht angehört, sondern um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst ist (2). Dieselbe weicht allerdings von dem paulinischen Lehr-

Diognet Recht; warum fügt er sich nicht in das System? Es ist ja im voraus versprochen, dass «das gegebene historische Material in die gezogenen Grundlinien ohne Zwang sich organisch einordnen werde» (a. a. O. I. 1).

(1) Und diese Schrift soll, nach Schwegler, der freilich an Schneckenburger, »Evangelium der Aegypter,» einen Vorgänger hatte, ebionitische Denkweise verrathen (a. a. O. I. 448 ff.), freilich nur so, dass sie zugleich eine «Bestreitung des Ebionitismus innerhalb des Ebionitismus» sein muss (S. 454). Die hiefür geltend gemachten Gründe hat bereits Ritschl a. a. O. 295 fl. schlagend widerlegt, durch den Nachweis, dass die Moral dieser Schrift nicht auf der Auktorität des mosaïschen Gesetzes, sondern auf dem Evangelium beruht; sowie durch die Erinnerung, dass weder der Gegensatz von αἰὼν οὗτος und μέλλων, noch die Ascese und Busse worauf hier gedrungen wird, an und für sich ebionitisch sind.

(2) Vergl. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 246; Schwegler a. a. O. I. 328 ff.: Dorner a. a. O. I. 185 ff., Anm. 38; Ritschl a. a. O. 297 f.

begriff sehr stark ab, sofern in dem doch ziemlich umfangreichen Buch die Erlösung durch den Tod Jesu, ausser an *einer* Stelle (1), kaum erwähnt, auf das von Christo gebrachte Gesetz aber durchweg das Hauptgewicht gelegt ist. Ein gesetzlicher Standpunkt herrscht also vor, und zwar in einem Maass und in einer Weise, die bereits ganz in's Unevangelische hinüberstreifen; denn es wird nicht nur die eigene Gerechtigkeit weit überschätzt, sondern auch ein überflüssiges Verdienst der Frommen und Sündentilgung durch das Märtyrerthum gelehrt. Dennoch ist es eine ungeheure Uebertreibung, wenn Schwegler behauptet: „der Geist der *jüdischen* Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit herrscht in dieser Schrift so sehr vor, das eigenthümlich Christliche, namentlich in seiner paulinischen Fassung, tritt in solchem Maasse zurück, dass nur wenige Stellen zu tilgen wären, um das ganze Buch für ein Erzeugniss des vorchristlichen Judenthums ausgeben zu können" (a. a. O. I. 333 f.). Zu diesem Zweck müsste man vielmehr ganze Abschnitte streichen, welche vom Sohn Gottes und von der Kirche, von christlicher Gemeindeordnung u. s. w. handeln; man müsste namentlich alles das tilgen, was von der Gottheit Christi gesagt ist. Ueberdiess wird, worauf Ritschl 298 ff. gegen Schwegler mit Recht aufmerksam gemacht hat, das „Gesetz Christi" weder überhaupt für identisch mit dem mosaïschen erklärt, noch enthält es die specifisch judenchristlichen Pflichten, sei's die Beschneidung für die Juden, oder die Proselytengesetze für die geborenen Heiden; auch liegt in der von dem „Hirten" geforderten Ascese nichts der specifisch judenchristlichen Richtung angehöriges. Im Gegentheil beweist die Auffassung des Christenthums als Gesetzes Christi, ohne irgend eine Hindeutung auf den unmittelbaren Zusammenhang des Christenthums und des Judenthums, dass der Verfasser einem gegen das Judenthum selbstständigen Kreise der Christenheit angehörte; überhaupt ist das Judaïsiren des Hermas nicht Fortsetzung des Nationaljüdischen, vielmehr ist die möglichst starke Opposition dagegen beabsichtigt, indem die Visionen dem mosaïschen Gesetz eine christliche Gesetzgebung entgegenstellen wollen; aber diese Opposition ist durch ihren

(1) Similit. V. 6: Filius Dei plurimum laboravit plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum.

Gegensatz allerdings noch gebunden und bestimmt, theilweise noch auf demselben Boden, dem des Gesetzlichen nämlich, das man im weiteren Sinne judaïsirend nennen kann (1).

So finden wir denn in den Schriften der Apostolischen Väter, der Apologeten und der Schriftsteller, welche den grossen antignostischen Kirchenlehrern am Ende des zweiten Jahrhunderts vorangehen, nirgends eine judaïstische Richtung, nicht einmal eine vermittelnde Ausgleichung zwischen der paulinischen und ebionitischen Richtung, sondern im Gegentheil überwiegend paulinische Denkweise, die jedoch von der individuellen Lehrform des Paulus mehr oder weniger abweicht und in der Ausbildung der eigenthümlich christlichen Sittenlehre einem gesetzlichen Standpunkt sich stark nähert. Die Ausbildung des christlichen Dogma's schlug in der Lehre von der Person Christi als des Logos, auf welche als den Mittelpunkt sich bald alle Kräfte der Kirche concentrirten, einen wesentlich antijüdischen Weg ein, und es ist allgemein anerkannt, dass die Christologie meistens Hand in Hand mit den theologischen Standpunkten überhaupt geht, so dass, je niedriger die Ansicht vom Christenthum und dessen geschichtlicher Neuheit ist, desto niedriger auch die Ansicht von der Person Christi sich gestaltet, und umgekehrt; so concentrirte sich die Opposition gegen die judaïstische Denkweise im Lauf des nachapostolischen Zeitalters ganz in der dogmatischen Ausbildung der Logosidee (2).

Während nun um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mehrere Gnostiker, namentlich Marcion, die paulinische Richtung zum Extrem steigerten und an die Stelle des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium einen völligen Dualismus zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen dem Judengott und dem Christengott setzten, rief diese dualistische, antinomistische Verirrung eine Reaktion des nomistischen Princips hervor, die bei den antignostischen Kirchenlehrern auf der Schwelle zwischen dem zweiten und dritten Jahrhundert, Irenæus, Clemens Alexandrinus und Tertullian vorliegt. Man schlug aber dessen-

(1) Die letzteren Bemerkungen nach Ritschl 300 und Dorner 191, Anm. 38, denen wir hier vollkommen beistimmen können.

(2) Vergl. Schwegler a. a. O. II. 271.

ungeachtet nicht den Weg ein, das Christenthum zu judaïsiren, sondern den umgekehrten, das Judenthum zu christianisiren, wie man gleicher Weise auch das Wahre und Gute im Heidenthum christianisirte — alles das vermöge des theologischen Grundbegriffs des Logos (1). Ueberhaupt ging der überwältigende Zug der Zeit damals gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts, auf die Einheit hin; es war die Zeit, wo die Kirche als allumfassende Gesammteinheit (ἐκκλησία καθολική) sich bewusst gestaltete, sowohl ideëll im Dogma, als real in Kultus und Verfassung. Zu dieser Einheit gehört namentlich die Lehreinheit, welche, gegenüber der Zersplitterung in gnostische und andere Häresen, in der Glaubensregel formulirt wurde; dazu war weiter erforderlich, die Quellen religiöser Erkenntniss gleichsam in *einer* Brunnenstube zu sammeln, daher man darauf ausging, die Einheit der Tradition und der Schrift, die Einheit des Alten und Neuen Testamentes, die Einheit der Lehre der verschiedenen Apostel und Apostelschriften, die man bisher meist unbewusst vorausgesetzt hatte, nun auch bestimmt nachzuweisen (2). Das war ein nothwendiger und berechtigter Gang, der aber freilich nicht frei blieb von dem Fehler, auf die Einheit ein

(1) Clemens Alex. Stromata VI. 5 (S. Patrum opera polemica de veritate rel. chr. Würzb. 1778): Νέαν διαθήκην ἡμῖν διέθετο ὁ θεὸς· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαία, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι, χριστιανοί. — ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δωτὴρ τοῖς Ἕλλησι, δι' ἧς ὁ αὐτοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται. — I. 27: ἑνὸς κυρίου ἐνέργεια, ὅς ἐστι δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ, ὅ τε νόμος τό τε εὐαγγέλιον, καὶ ὃν ἐγέννησε φόβον ὁ νόμος, ἐλεήμων οὗτος εἰς σωτηρίαν. — II. 23: οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ· πῶς γὰρ οὐχὶ, ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου; III. 12: εἰ ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴς, οὐ μάχεταί ποτε ἑαυτῷ· ζῇ γὰρ ὁ νόμος πνευματικὸς ὢν καὶ γνωστικῶς νοούμενος.

(2) Im Betreff der Einheit von Schrift und Tradition, Irenæus, adv. Hær. III. 1, 1: Non per alios dispositionem salutis nostræ cognovimus, quam per eos per quos Evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc præconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostræ futurum. — Einheit der Apostel unter einander, Clemens Alex. Stromata VII. 17: Μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτω δὲ καὶ παράδοσις. In diesem Sinn vertheidigte man damals bereits die Apostel gegen den von Gnostikern erhobenen Vorwurf, dass sie unter einander nicht einig gewesen seien, z. B. Tertullian, de præscriptionibus hæreticorum C. 23.

allzugrosses Gewicht zu legen, und wirkliche Differenzen und Gegensätze darüber zu verkennen.

B. *Das christliche Leben und seine Ordnungen.*

1. Gottesdienst und kirchliche Feier.

Der Mittelpunkt alles christlichen Kultus in der nachapostolischen Zeit ist das *Abendmahl* des Herrn. Schon die Agapen, das heilige Gemeindemahl (Niedner, Kirchengeschichte, 290, „heilige Syssitien"), welche als ursprüngliche Grundlage des Abendmahlsritus in dem Brief des Plinius, X. 96, aus dem ersten Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts, und noch bei Justin, Apologia I. 65 (140), so wie bei Tertullian, am Ende des zweiten Jahrhunderts (1), sichtbar sind, waren eine Einrichtung, wodurch die Christen von den Juden als eine in engerem Sinn zusammengehörige Gemeinschaft sich absonderten. Sodann hat das eigentliche Herrnmahl, das während des zweiten Jahrhunderts aus dem Ganzen der Agape nach und nach abgesondert und als heilige, ja mysterienartige Handlung selbstständig gefeiert wurde, das versöhnende Leiden Christi zu seinem Mittelpunkt (2), und ist insofern eine rein christliche, vom Judenthum völlig absondernde Handlung, und dies um so mehr, als die Theilnahme an demselben, vermöge seines schon früh mysterienartig esoterisch gewordenen Charakters, von der vorangegangenen Taufe, von dem Bekenntniss zur christlichen Lehre und von reinem christlichem Wandel abhängig gemacht wurde (3).

(1) Tert. Apologeticus C. 39: Coena nostra de nomine rationem sui ostendit, id vocatur quod dilectio apud Græcos.

(2) Justin. Dial. c. Tryph. p. 260 der Par. Ausg.: das Opfern des Waizenmehls im Alten Testament *τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν.*

(3) Justin. Apol. I. 66 (p. 67 f. der Par. Ausg.): *εὐχαριστίας οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.*

Auch die *Taufe*, sofern sie nicht bloss symbolisch bedeutsame johanneïsche Taufe zur Busse, sondern sakramentlich wirkendes und mittheilendes Bad der Wiedergeburt und Sündenvergebung ist (1), zeigt eine gegen das Judenthum selbstständige Stellung und Auffassung des Christenthums an; namentlich ist sie, so weit sie gemäss der Einsetzung auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist vollzogen wurde, allerdings ein Siegel mit dem eigenthümlichen Gepräge des Christenthums, zwar nicht im Gegensatz, aber doch im Unterschied vom Judenthum.

Es ist zwar ausser Zweifel, dass bei den Gottesdiensten auch der heidenchristlichen Gemeinden noch lange nach dem apostolischen Zeitalter das Alte Testament, anfangs allein und ausschliesslich, später wenigstens zugleich mit neutestamentlichen Schriften, als Grundlage und *Mittel der Erbauung* diente. Allein diese Thatsache ist keineswegs ein Beweis dafür, dass auch dem heidenchristlichen Theil der Kirche die Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums so lange Zeit nicht zum Bewusstsein gekommen wäre (Schwegler a. a. O. II. 197); wir müssten denn nur die Art und Weise ganz verkennen, in welcher die Heidenchristen das Alte Testament als im Grunde nicht mehr den Juden, sondern den Christen rechtmässig gehörend betrachteten und dasselbe nach seinem „geistlichen Sinn" auslegten (2).

Auch die *heiligen Zeiten* dienen der Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums sinnbildlich zum Ausdruck. Schon in der apostolischen Zeit wurde, wie wir oben gesehen haben, *neben* dem jüdischen Sabbath, der Sonntag als Auferstehungsfest Jesu wöchentlich gefeiert; in der nachapostolischen Zeit selbst von den Judenchristen. Hingegen bei den Heidenchristen finden wir am Ende

(1) Barnabae Ep. C. 11: *ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.* — Justin. Apol. I. 61: *ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ καὶ — ἀναγεννῶνται.* — Dial. c. Tryphon., p. 231: *τὸ βάπτισμα τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς.*

(2) Justin. Dial. c. Tryph. p. 246: *ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις· ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα, ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν.* Vergl. den ganzen Brief des Barnabas.

des ersten und im Laufe des zweiten Jahrhunderts den Sabbath geradezu durch den Sonntag verdrängt, wie aus dem *Brief des Barnabas* (der die Feier des achten Tages im Gegensatz gegen die des siebenten, der von Gott missbilligt worden sei, als Sitte voraussetzt) (1), aus Justinus Martyr (2), Ignatius (3) und dem Brief an Diognet (4) zu ersehen ist. Nur die *Apostolischen Constitutionen* weichen davon ab, indem sie, obwohl nicht für judenchristliche Kreise bestimmt, doch den Sabbath neben dem Sonntag als Tag religiöser Zusammenkünfte besonders hervorheben (5). Es ist hier der Sonntag allerdings als Tag des Herrn ausgezeichnet, der Sabbath ist nicht mehr „des Herrn Ruhetag" vorzugsweise; ferner verwerfen die Constitutionen die jüdische Art und Weise der Sabbathfeier, nämlich die blosse Unthätigkeit (6); dennoch ist der Sabbath dem Sonntag gewissermassen parallelisirt, was immerhin etwas Auffallendes hat und durch die Bemerkung von Ritschl S. 338, es handle sich ja nicht um jüdische Unthätigkeit am Sabbath, sondern um christlichen Gottesdienst, nicht völlig aufgeklärt ist. Hingegen hat wohl Dorner a. a. O. S. 280, Anm. 119,

(1) C. 15: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν.*

(2) Justin. Apol. I. p. 98: *τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται.* — 99: *ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς, τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἀνέστη· τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς* (ante diem Saturni) *ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν κρονικὴν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ — ἐδίδαξε ταῦτα* etc. — Dial. c. Tryph p. 229: *σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διαπαντὸς ἐθέλει, καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν εὐσεβεῖν δοκεῖτε.* Doch ist zwischen der idealen Forderung beständiger Sabbathruhe und Heiligung und zwischen der in obiger Stelle von Justin vorausgesetzten Sitte *sonntäglicher* Gottesdienste kein Widerspruch.

(3) Ignatius Brief an die Magn. C. 9, siehe oben.

(4) Ep. ad Diognetum C. 4: *ἡ περὶ τὰ σαββάτα δεισιδαιμονία.*

(5) Const. ap. II. 59: *ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ σπουδαιοτέρως ἀπαντᾶτε.*

(6) Const. ap. VI. 23: *ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας, νῦν καθημέρον ἐκέλευσεν ἡμᾶς εὐχαριστεῖν θεῷ.* II. 36: *σαββατιεῖς — σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν.*

das Richtige getroffen. Er bemerkt, mit Rücksicht auf Constitutiones Apostolicae VII. 23 (1), Folgendes: der Gegensatz gegen den Gnosticismus scheint die Feier des Sabbaths *neben* dem Sonntag, die anfangs geschichtlich nothwendig war, länger erhalten zu haben, indem es nicht thunlich schien, die religiöse Feier des Schöpfungsfestes aufzugeben, so lange der Schöpfer von Manchen nicht als der höchste Gott gedacht wurde. Indessen konnte, im Gegensatz gegen den Gnosticismus, das Gedächtniss der Schöpfung auch am Sonntag gefeiert werden, wie wir bei Justin sahen; wenn aber zum Gedächtniss der Weltschöpfung der Sabbath neben dem Sonntag beibehalten und durch Gottesdienst ausgezeichnet wurde, so ist dabei doch eine gewisse Abhängigkeit vom Gesetz nicht zu verkennen, wenn dieselbe auch nach Motiven und Art und Weise sehr beschränkt war.

War der Sonntag das christliche Wochenfest, so ist das *Passa* das christliche Jahresfest gewesen, dieses älteste und erste unter allen den Festen welche jetzt die christliche Festordnung ausmachen. Nun gehört aber das Passa, schon seinem Namen und in der That auch seiner frühesten Bedeutung nach, dem israëlitischen Festkreis und, innerhalb der christlichen Welt, dem Judenchristenthum an. Es ist bekannt, dass in den ersten Jahrhunderten mehre Streitigkeiten in Betreff der Passafeier statt gefunden haben, indem in verschiedenen Kreisen eine verschiedene Observanz bestand. Diese Differenzen hat man dann geglaubt sämmtlich am leichtesten durch eine mehr oder weniger judaïsirende oder ebionitische Richtung erklären zu können. Allein nach den Ergebnissen der gründlichen und scharfsinnigen Untersuchungen, welche Weitzel, (die christliche Passahfeier, 1848), über diesen Gegenstand angestellt hat, ist hiebei ein Unterschied zu machen. Der erste Passastreit, der um das Jahr 170 in Laodicea ausbrach, und an welchem sich Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis betheiligten, dreht sich allerdings um den judaïstischen oder reinchristlichen Charakter des Passafestes: die laodiceïsche Partei forderte (zwar nicht auf Grund des mosaïschen Gesetzes, sondern des Vorgangs Jesu selbst), dass das jüdische Passamahl einen Theil auch der christlichen Feier bilden müsse; ihre

(1) VII. 23: *τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστιν ὑπόμνημα, ἡ δὲ ἀναστάσεως.*

Feier bestand in einem jüdisch-christlichen Passamahl; dagegen beharrten die genannten Kirchenlehrer, nach Weitzel, im Geist der grossen Mehrheit in der kleinasiatischen Kirche, auf der reinchristlichen Form und Bedeutung des christlichen Passa. Es ist aus den Worten des Apollinaris in seinem Fragment (6, bei Weitzel 22) deutlich, dass er in paulinischem und johanneïschem Geist das Opfer Christi, das neutestamentliche Passalamm, als das wahre und ächte, im Gegensatz gegen das nur vorbildliche im Alten Bund, nachdrücklich hervorhebt, und dass er, nebst Hippolytus, der Ansicht ist, der mosaïsche Passatypus sei durch das Opfer des wahren Passalamms, Christi, aufgehoben, während die Gegner die mosaïsche Passafeier fortwährend gelten lassen wollten (Weitzel 16 ff. besonders 22 ff. 73 ff). — Anders standen die Parteien zu einander, als die Passafeier zum zweiten Mal Gegenstand eines Streits wurde, um das Jahr 190. Hier handelte es sich zunächst um eine Terminbestimmung, nämlich erstens um den Endpunkt des Passafastens, d. h. zugleich um den Anfangspunkt der frohen Passafeier; zweitens, um den Termin des Todesfestes Jesu. Die kleinasiatische Kirche, deren Hauptsprecher in dieser Angelegenheit Bischof Polykrates von Ephesus war, liess am vierzehnten Nisan, als dem Monatstag an welchem Christus gekreuzigt worden ist, das Passafasten schliessen und am gleichen Tag mit der Festcommunion die Festfreude eintreten. Die Occidentalen dagegen, deren Observanz der römische Bischof Victor mit gewaltthätigen Schritten zur alleinherrschenden machen wollte, feierten noch die ganze Woche, in welche der Todestag Jesu (14. Nisan) fiel, mit Fasten als Todesfeier, so jedoch, dass der Freitag als eigentlicher Gedächtnisstag der Kreuzigung fixirt wurde; und erst am Sonntag als dem Auferstehungstage, begann dann das Freudenfest (Weitzel 95 f., 100, 131 — 76 ff., besonders 89 ff., 95 ff.). Indessen steht ausser Zweifel, dass diese äusserliche rituelle Differenz einen tieferen Grund hatte. Diesen suchte man gewöhnlich darin, dass den Orientalen das mosaïsche Passa der Grund und wesentliche Gehalt des Festes gewesen und geblieben sei, so dass christliche Beziehungen auf die Leidensgeschichte nur untergeordneter Weise sich angeschlossen hätten, während die Römer und die Occidentalen überhaupt das Opfer Jesu am Kreuz, das der eigentliche Gegenstand ihres Festes war, an die Stelle des vorbildlichen jüdischen Passa hätten treten lassen.

Wäre diese Ansicht, in welcher Neander, Gieseler, Baur und dessen Schule übereinstimmen, gegründet, so läge der Einfluss der judaïsirenden Richtung auf die ganze kleinasiatische Kirche, diesen grossen Theil der Christenheit des zweiten Jahrhunderts, offen zu Tage. Allein jene Ansicht ist keineswegs gesichert. Zwar haben schon während des Streits die Occidentalen die kleinasiatische Sitte als judaïsirend aufgefasst und von dieser Seite angegriffen, aber das Wahre ist vielmehr, dass bei keiner der beiden streitenden Parteien der Judaïsmus Princip ihrer Festsitte war. Was schon L. Georgii und Dorner (1) vermuthet und angedeutet haben, ist durch Weitzel's sorgfältige Forschungen, wie uns scheint, erwiesen, nämlich dass auch die Kleinasiaten nicht im geringsten an eine göttliche Verbindlichkeit des mosaïschen Passagesetzes für Christen dachten, und dass der dogmatische Standpunkt beider Kirchenparteien im wesentlichen ganz der gleiche war. Indem die Kleinasiaten am vierzehnten Nisan, als dem Todestag Jesu, das christliche Passafest begingen, hielten sie sich zwar an den ursprünglichen Todestag Christi; sie thaten dies aber in einem Sinn, welcher ächt paulinisch und johanneïsch war, indem sie dem Todestag Jesu die Prærogative zuerkannten und das durch Christum als wahres Passalamm vollbrachte Versöhnungswerk mit Freuden feierten. Die Occidentalen dagegen, welche das Todesfest Jesu durch den Wochencyclus bestimmt sein liessen, stellten in ihrer Feier ein genaues Nachbild der Leidenswoche Jesu dar, so dass Freitag und Sonnabend wie bei den ersten Jüngern Trauertage waren, Sonntags erst das hohe Freudenfest begann; dies war also der urapostolische Typus. Nach dieser Aufklärung des Verhältnisses der beiden kirchlichen Observanzen und ihrer inneren Bedeutung (2) sind die beiden grossen kirchlichen Massen

(1) Georgii, Ueber den Charakter der christlichen Geschichte in den ersten zwei Jahrhunderten, Deutsche Jahrbücher 1840, Nr. 229 ff., besonders Nr. 232, S. 925. Dorner a. a. O. I. 282 f.

(2) Man kann über die erste Differenz um 170, über die Stellung des Apollinaris zu der kleinasiatischen Observanz etwa noch zweifelhaft sein, weil die Quellen darüber gar spärlich fliessen. Dass aber in Hinsicht des späteren Streits um 190 Weitzel den Charakter der kleinasiatischen Sitte richtig aufgefasst und die traditionelle Voraussetzung ihres judaïsirenden Charakters wirklich widerlegt hat, — in dieser Ueberzeugung hat uns die von

am Schluss des zweiten Jahrhunderts in der rein christlichen Auffassung des Erlösungswerks und in rein christlicher Festfeier, unabhängig vom mosaïschen Gesetz und Ritus einig, so dass eine Nachwirkung des Judaïsmus auf keiner von beiden Seiten der Kirche sich findet.

2. Die christliche Sitte und Sittenzucht.

Die von der apostolischen Zeit an mehr und mehr sich ausbreitende *Ascese*, oder das Streben nach Heiligung durch besondere Tugendübungen und Verläugnungen, hat durch ihre Aeusserlichkeit und allmähliche gesetzliche Normirung sehr erklärlich den Schein des Judaïsirenden, Ebionitischen und Antipaulinischen erregt. Allein es ist dabei nicht zu übersehen, einmal dass auch Paulus in seinen Urtheilen über Ehe und Ehelosigkeit und dergleichen selbst auch der Ascese einen Anhaltspunkt gegeben hat, sodann dass gerade die ultrapaulinische, antijüdische, paganische Richtung im Gnosticismus (Marcion, die Manichäer) auch ihre Ascese gehabt und am weitesten getrieben hat. Alle Gnosis hatte eine Askesis, als ihre praktische Seite an sich, welche durch den Dualismus von πνεῦμα und ὕλη gefördert wurde. Endlich ist bei genauerer Prüfung ein Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Ascese unverkennbar. Hauber, (Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe, Studien und Kritiken 1845, 3, 637), bestimmt denselben so: „Den Juden ist das Gesetz um seinetwillen da; es ist der Wille Gottes ganz für sich, den sie ehren, dem sie sich unterwerfen; Gehorsam, Knechtschaft des Menschen gegenüber von Gott ist das Wesen jüdischer Gesetzlichkeit. — In der christlichen Ascese ist es nicht so sehr um Gehorsam des Menschen gegen Gott, als vielmehr um ein innerhalb des Menschen selbst fallendes Verhältniss des Gehorsams und der Knechtschaft zu thun, nämlich dass im Menschen das Fleisch vor dem Geist sich beuge, durch ihn niedergehalten werde."

Hilgenfeld versuchte Bestreitung Weitzel's, Theol. Jahrb. 1849, 2, 209 ff.: «der Paschastreit und das Evangelium Johannis» — nur bestärken können; namentlich ist der Abschnitt S. 252 ff. geeignet, einen solchen Eindruck zu machen.

Hier ist die Stelle, um den *Montanismus* kurz zu erörtern, der sein eigentliches Gebiet anerkanntermaassen in der christlichen Sitte hat (1).

Der Montanismus ist eine der mannigfaltigen religiösen Erregungen zu vollkommenerer Einführung und Verwirklichung des Christenthums, in der Zeit, wo es dem Judenthum und Heidenthum gegenüber seine eigenthümliche Sphäre zu gewinnen hatte. Diese Vervollkommnung des Christenthums sollte nicht im Gebiete des Glaubens und der Lehre, des Dogma's und der Spekulation, sondern auf dem Felde des praktischen Christenthums, in der christlichen Sitte und Heiligung dargestellt werden, im Hinblick auf das nahe Weltende und das tausendjährige Reich; das Organ zu dieser praktischen Reformation sollten prophetische Offenbarungen durch den Paraklet sein. Während nun Schwegler die montanistische Prophetie für einen ebionitischen Zug erklärt, hat Ritschl, S. 491, überzeugend nachgewiesen, „dass die Anerkennung und Ausübung der ekstatischen Prophetie sich gleichmässig bei Judenchristen wie bei Paulus, bei Katholikern wie bei Gnostikern findet, dass also aus diesem Grunde der Montanismus weder etwas Eigenthümliches ist, noch unter eine jener Hauptrichtungen des ältesten Christenthums subsumirt werden kann." Unter den sittlichen Verhältnissen, auf welche die montanistischen Offenbarungen, die Gesetze des Paraklet, sich beziehen, sind das Märtyrerthum, die Ehe, das Fasten und der äussere Anstand die namhaftesten. Die Pflicht des *Märtyrerthums* schärfte der Montanismus nur auf's Neue ein, weil in manchen Kreisen eine sittliche Erschlaffung, ein bedenklich weites Gewissen im Punkt des leidenden Bekennens einzureissen drohte. Ueber das *Fasten* gaben die Montanisten, kraft der göttlichen Auktorität des Paraklet, verschärfte Gesetze (2), ferner ver-

(1) Tert. de monogam. C. 2: Paracletus novæ disciplinæ institutor. — Die folgenden Bemerkungen schliessen sich an die Untersuchung von Ritschl a. a. O. 476—576 an, durch welche der Versuch Schwegler's, «Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts» 1841, (vergl. dessen Nachap. Zeitalter II. 259 fl.), welcher an Einseitigkeit und zum Theil Willkühr leidet, seine Ergänzung, theilweise Widerlegung gefunden hat. Vergl. Dorner a. a. O. I. 213 ff. Anm., 151 f. Anm.; Niedner, Kirchengeschichte 255.

(2) Apollonius bei Eusebius Kirchengeschichte V. 18: Μοντανὸς ὁ νηστείας νομοθετήσας.

boten sie die zweite Ehe, jedoch ohne Ehelosigkeit zu fordern, wenn auch die Richtung consequent darauf hinzielen mochte; sie fügten noch allerlei Anstandsregeln hinzu, z. B. dass die Jungfrauen in den Gemeindeversammlungen nie anders als verschleiert erscheinen sollen, dass der Christ keinen Kranz tragen dürfe und dergleichen. Um dieses Sittengesetz praktisch durchzuführen und die Gemeinde Christi als eine heilige, als reine Jungfrau darzustellen, war eine strenge *Sittenzucht* nöthig, welche der Montanismus in der Art aufstellte, dass jede Todsünde von der Kirche schlechthin ausschliesse, so dass Mord, Götzendienst und Unzucht im Fall der Busse und Sinnesänderung zwar von Gott vergeben werden könne, von der Kirche aber nicht. Damit hängt zusammen, dass der Montanismus die Schlüsselgewalt, das Recht zu binden oder zu lösen, den neuen Propheten, als innerlich Begabten, beilegte. Das war eine Abweichung einerseits von der ursprünglichen Autonomie der Gemeinde, andererseits von der damals bereits emporgekommenen Disciplinargewalt der Bischöfe; dies greift also in das Gebiet der Verfassung ein, und darum charakterisirt Ritschl, 537, den Montanismus als „eine Seite in einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche.“ Doch scheint dieses Eingreifen in die Verfassungsfrage der Kirche nur untergeordnete Folge zu sein, während der Kern des Ganzen doch auf dem Gebiet der Sitte liegt, wonach Hauber Recht behalten würde, der den Montanismus als „Produkt einer ascetischen Krise“ der Kirche bezeichnet (a. a. O. S. 656) (1).

(1) Indessen spricht sich ähnlich wie Ritschl auch Dorner aus, a. a. O. 151 Anm.: « Die Reaktion des Montanismus gilt vornämlich auch der Idee des Episkopats, der, wenn nicht persönliche Würdigkeit mit dem Amte sich einigte, die Selbstständigkeit der Gemeinde, das göttliche Recht derer gefährdet, die vom heiligen Geiste ergriffen sind, der doch die einzige letzte Quelle aller kirchlichen Vollmacht und Würde sein muss. Es ist nach dieser Seite der Montanismus eine Reaktion des materialen, realen Princips gegen die formelle Einheit des Episkopats, — er ist die demokratische Reaktion des allgemeinen Propheten- und Priesterthums der Christen gegen die Concentrirung der kirchlichen Würden und Rechte in dem Episkopat.» — In Hinsicht des prophetischen sowohl als des ascetischen und socialen Elementes hat, wie zuerst Dorner a. a. O. I. 185 ff. Anm. entdeckt, Ritschl 546 ff. näher nachgewiesen hat, der « Hirte » des Hermas eine innere Verwandtschaft mit dem Montanismus. Der Zweckbegriff und die Hauptidee des Buches ist die Busse, theils in

3. Verfassung und Kirchenordnung.

Wir haben früher gesehen, wie sämmtliche Ordnungen und Aemter der Gemeinde und der Gesammtkirche sich nach und nach aus dem Apostelamt entwickelt haben. Je mehr aber in der nachapostolischen Zeit die Verfassung der Kirche sich ausbildete, desto weiter kam sie zugleich von der Einfachheit der Gemeindeverhältnisse ab, wie sie in der apostolischen Zeit bestanden hatten. Zu Lebzeiten der Apostel bestand, unbeschadet des Lehramtes der ποιμένες oder ἡγούμενοι (Eph. IV. 11; Hebr. XIII. 7), die Lehrfreiheit der Gemeindeglieder, mit alleiniger Ausnahme der Frauen, in anerkannter Wirksamkeit. Im zweiten Jahrhundert dagegen wurde die Lehrthätigkeit der Gemeindeglieder immer mehr Ausnahme von der Regel, während in der Theilnahme an der Kirchenzucht und an der Wiederaufnahme der Reuigen allerdings noch ein bedeutendes Recht der „Laien" fortbestand. Eine fernere Veränderung in den Verhältnissen ging vor sich, die sich durch Uebertragung der alttestamentlichen Priesteridee auf die kirchlichen Aemter zu erkennen gab. Diese veränderte Anschauung betrachtet man gewöhnlich als ebionitischen Zug, der aus judenchristlichen Kreisen in die heidenchristlichen übergegangen sei. Allein es gibt, abgesehen von der apokryphischen Schrift: „Testamente der zwölf Patriarchen," — die man zwar einem judaïsirenden Verfasser zuzuschreiben pflegt, von der aber Ritschl S. 322 wahrscheinlich gemacht hat, dass sie der paulinischen Richtung angehört — kein urkundliches Zeugniss dafür, dass jene Betrachtungsweise gerade unter judaïsirenden Christen heimisch gewesen sei. Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass erst die dem Paulus beliebte Auffassung des christlichen

subjectiv ascetischer, theils in objectiv kirchlicher Hinsicht. Möglichkeit wiederholter Busse nach der Bekehrung, besonders für den der in Verfolgungen Jesum verleugnet hat, ist ein Hauptproblem dieser Schrift; das Märtyrerthum ist in derselben hoch gestellt, wogegen der Geist durchaus kein hierarchischer ist; und dass alle Wahrheiten im Buch durch Visionen, Offenbarungen mitgetheilt werden, ist endlich nicht der geringste Zug innerer Aehnlichkeit mit dem Montanismus.

Lebens und Gottesdienstes, christlicher Wohlthätigkeit und Selbstverleugnung als eines Opfers (Röm. XII. 1; XV. 16; Phil. II. 17; 2 Tim. IV. 6, vergl. Hebr. XIII. 15; 1 Petr. III. 18) auf die Vorstellung von priesterlicher Thätigkeit und Würde geführt habe; ein Gang der Ideen, bei dem ursprünglich die ganze Gemeinde der Gläubigen, welche Gott „geistliche Opfer" darbringt, als eine Priesterschaft angesehen werden musste. Somit würde die Uebertragung der Priesteridee auf das christliche Gemeindeamt das „allgemeine Priesterthum der Gläubigen" als Grundlage voraussetzen, so dass sie ursprünglich alles, nur nicht hierarchisch und judaïstisch, wäre (1).

Ein anderer Punkt ist das Hervortreten einer einheitlichen Leitung innerhalb des Gemeindeamtes, in der *bischöflichen Würde.* Wir wissen, dass nicht nur zur Zeit der Apostel, sondern auch noch geraume Zeit hernach zwischen Aeltesten und Bischöfen noch kein specifischer Unterschied bestand; bei Clemens von Rom, bei Polykarp, wie es scheint auch bei Hermas, finden wir den Unterschied noch nicht ausgebildet; selbst bei Irenæus, der den Unterschied zwar wohl kennt, ist derselbe noch nicht fixirt, sofern er die Namen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος noch verwechselt. Der Erste, bei welchem der Bischof, bestimmt unterschieden von den Presbytern, eine hohe, einzige Stellung einnimmt, ist Ignatius. Aber eben dieser Umstand ist mit ein Hauptzeugniss wider das angeblich hohe Alter (ungefähr 107 nach Christum) und die Aechtheit der Briefe, die seinen Namen tragen (2).

(1) Vergl. Ritschl a. a. O. S. 403 ff.

(2) Unter den Schriften des nachapostolischen Zeitalters ist keine, über deren Aechtheit so viel und mit so lebhaftem Interesse für und wider verhandelt worden wäre, und über welche die Urtheile in dem Maasse getheilt wären, wie die Briefe des Ignatius. Wir gestehen aufrichtig, mit einem Vorurtheil *für* die Aechtheit an die Lesung der sieben Briefe in der kürzeren Recension geschritten zu sein, aber bei Durchlesung derselben im Zusammenhang, einen der Aechtheit ungünstigen Gesammteindruck empfangen zu haben, der bis jetzt nicht geschwunden ist. Man denke sich auf der einen Seite die innere Unwahrscheinlichkeit der Situation, den Widerspruch zwischen dem Transport des betagten Ignatius nach Rom, bewacht von so wilden «verthierten» (Ignatius an die Römer C. 5) Soldaten; auf der andern Seite die Musse die zu einem vielseitigen Briefwechsel erforderlich ist; nimmt man dazu die grosse Gleichförmigkeit sämmtlicher Briefe, so wird es immer unwahrschein-

In diesen Briefen ist die Idee der Einheit die herrschende, ja Ignatius nennt sich selbst einen ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος (Philad. C. 8); das Organ, so zu sagen die Personification der kirchlichen Einheit ist der Bischof; die Einheit des Bischofs und seiner Gemeinde stellt die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo dar (Trall. C. 11). Von diesem Gedanken ist der Verfasser so sehr durchdrungen und begeistert, dass er sich nicht scheut Sätze wie die folgenden, die an Menschenvergötterung und Idololatrie allzunahe hinstreifen, aufzustellen: „folget alle dem Bischof; was der Bischof billigt, das ist auch Gott wohlgefällig, damit unfehlbar (oder sicher, ἀσφαλὲς) und gültig sei alles was geschieht" (Smyrn. C. 8). Wer den Bischof ehrt, der ist auch von Gott geehrt; wer ohne Wissen des Bischofs etwas thut, der dient dem Teufel (!); ebendas. C. 9. Und dieser so ausgemacht hierarchische Geist ist

licher, dass wirklich Ignatius selbst diese Briefe in dieser Lage sollte geschrieben haben. Dazu kommt der hierarchische Grundgedanke, den wir in jener Zeit des beginnenden zweiten Jahrhunderts von keiner Seite her veranlasst und berechtigt sind vorauszusetzen. Zwar macht Dorner a. a. O. I. 145 f. Anm. 17 mit Recht darauf aufmerksam, dass die Briefe nur erst dahin arbeiten, von einer *Idee* (des Episkopates) aus das Ganze erst zu durchgreifender Gestaltung zu bringen; in Folge des Kampfs gegen Doketismus und Judaïsmus werde die Verwirklichung des gottmenschlichen Lebens in der Kirche, der höchste Zweckbegriff des Ignatius, das gottmenschliche Leben, dessen Einheit in Christo und so auch in der Kirche, jene Hæresen auflösen. Allein wenn Dorner vorausschickt: «zur Zeit der Abfassung dieser Briefe kann die Organisation der Kirche in Bischöfe, Presbyter und Diakonen noch keineswegs überall durchgeführt, noch grundsätzlich als nothwendig anerkannt gewesen sein» — so hat er dabei übersehen, dass vermöge der Ueberschriften und verschiedener Stellen der Briefe, jene Gliederung und Verfassung als in sämmtlichen Gemeinden an welche sie gerichtet sind, eingeführt und bestehend vorausgesetzt ist. — Auf Grund der von Cureton 1845 in London herausgegebenen alten syrischen Uebersetzung der Briefe an Polykarp, an die Epheser und die Römer, hat Bunsen diese drei Briefe für ächt, die vier übrigen für unterschoben erklärt: «Die drei ächten und vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien hergestellt 1847;» seiner Hypothese folgt Ritschl a. a. O. 418 ff. Indessen ist damit wenig geholfen, wir glauben vielmehr, dass Baur, «die Ignatianischen Briefe und ihr neuster Kritiker, 1848,» gegen diesen Rettungsversuch Recht behält, sofern in den drei als ächt angenommenen Briefen schon dieselben Ideen mehr oder minder deutlich ausgesprochen sind wie in den übrigen, und in der neuen kürzesten Recension dieselben wie in der kürzeren.

doch so wenig ebionitisch organisirt, dass er vielmehr, wie wir oben gesehen haben, sich durch eine entschieden antijudaïstische Denkungsart, durch positive Polemik gegen alles κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν auszeichnet. Und so bleibt denn, wenn wir, wie billig, von dem pseudoclementinischen Roman mit seinem allgemeinen Oberbischof Jacobus zu Jerusalem absehen, kein urkundlicher Beweis übrig für die Behauptung, dass die hierarchische Organisation der Kirche, die Idee eines eigenen Priesterstandes, die monarchische Gliederung der Kirchenämter mit dem Bischof als ihrem Haupt — antipaulinischen und judaïstischen Ursprungs sei. Im Gegentheil ist, wie die Idee der Kirche Christi überhaupt, so auch ihre in sich geschlossenere Organisation in paulinischen Kreisen und auf dem Gebiete des autonomischen Christenthums zur Ausbildung gekommen. Als von der Blüthezeit der Gnosis an der Instinkt der Einheit die Kirche mächtig erfasste; als man auf Einheit des Ritus, Einheit der Lehre und des Kanons, überhaupt auf Herstellung der ἐκκλησία καθολική hinarbeitete, da wurde der Episkopat, als praktisches Organ dieser Einheit, ganz von innen heraus, auf autonomem Wege, ohne äusserliche Entlehnung vom Judenchristenthum, ein Bedürfniss der Zeit. Und so ist es gekommen, dass die aus Heidenchristen bestehende grosse Mehrheit der Kirche gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, ohne Entlehnung vom Judenchristenthum und ohne eine, ganz fabelhafte, Capitulation mit demselben, von innen heraus durch Entwicklung ihres Wesens und durch die nothwendige Reaktion gegen gnostische Uebertreibung und Verzerrung paulinischen Wesens, auf einen der Theokratie des Alten Testamentes innerlich verwandten gesetzlichen und hierarchischen Standpunkt geführt wurde.

So hätten wir denn durch eine sorgfältige Durchforschung der apostolischen und der nachapostolischen Zeit ein Ergebniss gewonnen, das, wie uns scheint, ebenso geschichtlich begründet als der Würde des Evangeliums entsprechend ist. In dem apostolischen Zeitalter haben wir, bei Vergleichung der frühesten Vorträge der Apostel mit den späteren Briefen, der Lehre des Apostels Paulus mit der eines Jacobus, Petrus, Johannes, allerdings verschiedene Formen,

Typen und Stufen der christlichen Erkenntniss gefunden, aber nirgends unausgleichbare Gegensätze. Halten wir uns an die ursprünglichsten Quellen, die uns zugänglich sind, d. h. an die neutestamentlichen Schriften, ohne durch ungenügende Zweifelsgründe uns an ihrer Aechtheit oder geschichtlichen Glaubwürdigkeit irre machen zu lassen, und benützen wir dieselben unbefangen und allseitig, so können wir weder in Paulus einen Gesetzesstürmer, noch in den übrigen Aposteln Männer sehen, die von dem ächten und lauteren Evangelium so entfernt sind, wie Manche sich dieselben vorstellen. Vielmehr ergibt sich aus dem Neuen Testament einerseits ein Charakterbild des Apostels Paulus, wornach derselbe mit aller Freiheit, Höhe und Weite seines Geistes zugleich eine innige, kräftige Liebe zu seinem Volk und persönlich eine treue Anhänglichkeit an das Gesetz verband; und andererseits dürfen wir erkennen, dass auch die übrigen Apostel, deren Wirkungskreis sich zunächst auf Israël beschränkte, Jesum, den gekreuzigten und auferstandenen, nicht nur als den Messias für sein Volk, sondern auch als den *einen* Grund alles Heils für die ganze Menschheit mit aller Begeisterung und Hingebung verkündigt haben. Aber wie es in der Kirche Christi in der That eine „Gemeinschaft der Heiligen“ gibt, so ist die einem Paulus durch Gottes Gnade zu Theil gewordene Erleuchtung, vermöge welcher er die Klarheit Gottes im Angesichte Jesu Christi heller erschaut hat, denen, die vor ihm Apostel waren, ebenfalls zu gute gekommen, sodass sie auch hiedurch gewachsen sind in allen Dingen an Christo der das Haupt ist.

In den Gemeinden, welche die Apostel der Beschneidung aus den Juden sammelten, Paulus aber grösstentheils aus den Heiden, kamen allerdings merkwürdige und tief greifende Unterschiede an den Tag, ja es traten mitunter auch wohl Conflicte zwischen jenen beiden Seiten der Christenheit ein; aber alles das hat doch nicht verhindert, dass eine, nicht blos äusserliche, sondern auch innerliche wirkliche Gemeinschaft, eine Verschmelzung und Vereinigung der judenchristlichen und heidenchristlichen, oder gemischten, Gemeinden begründet und immer weiter gefördert wurde.

Nach dem Hingang der meisten Apostel bestand zwar der Gegensatz zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden immer noch, aber nur als ein im Verschwinden begriffener, indem unter dem überwältigenden Einfluss

theils äusserer Begebenheiten, wie die Zerstörung Jerusalems und später die Erbauung einer antijüdischen Heiden-Kolonie auf dem Grund und Boden der Stadt, theils innerer Mächte, wie der nachwirkende paulinische Geist, die numerisch ohnedies untergeordnete judenchristliche Gemeinschaft im Ganzen und Grossen in der Gemeinschaft der Heidenchristen aufging, sodass höchtens nur in einzelnen, durch ihre Lage abgeschlossenen Gegenden judenchristliche Gemeinden sich, ziemlich unvermischt, bis auf unsere Zeit erhalten konnten. Derjenige Theil der Judenchristen aber, welcher das Judenthum als die Hauptsache, das Christenthum im Grunde nur als die Nebensache, festhielt, wurde durch den gerechten Gang der Geschichte zur Secte herabgedrückt und zur Kirche hinausgedrängt, sodass er endlich wieder im Judenthum aufging. Dass aber durch das zweite Jahrhundert ein Kampf zwischen paulinischem und ebionitischem Geist sich hindurchziehe, und dass erst durch gegenseitige Einräumungen von beiden Seiten die Kirche eine Einheit geworden sei, ist eine ungeschichtliche Ansicht. Vielmehr zeigen die Urkunden jenes Zeitalters den engherzig judaistischen Standpunkt durchweg als einen überwundenen, wogegen allen Gestaltungen des kirchlichen Lebens der paulinische Geist, — wenn auch allerdings nicht immer die scharfe Lehrform des Apostels, — zu Grunde liegt. Also erkennen wir in diesem geschichtlichen Gang nicht das Spiel menschlicher Ueberlegung und Willkühr, sondern das Walten des *einen* Geistes, der den Herrn Jesum verklärt und die Gläubigen in alle Wahrheit leitet.

BAYERISCHE STAATS BIBLIOTHEK MÜNCHEN

ZUSAETZE.

Zu S. 16. Die Aechtheit der *Briefe* an die *Thessalonicher* hat gegen den Angriff von Dr. Baur W. Grimm in den Studien und Kritiken 1850, S. 753 ff., auf überzeugende Weise vertheidigt.

Zu S. 37 Anm. Ernesti rechtfertigt (Stud. und Krit. 1851, S. 595 ff.) seine Auslegung gegen die Ausstellungen Baur's in den Theol. Jahrb. 1849, S. 502 ff., mit gewichtigen Gründen; wir können jedoch eine Anspielung auf Genes. III. weder in der fraglichen Stelle wirklich angedeutet sehen, noch einen wesentlichen Gewinn für die authentische Erklärung der Worte durch jene Beziehung gewonnen glauben.

Zu S. 138 Anm. 2. Auf eine sehr lehrreiche Weise hat Hengstenberg am Schluss seiner Auslegung der „Offenbarung des h. Johannes" II., 2, bes. S. 188 ff., die innere mannigfaltige Analogie zwischen dem Evangelium Johannis und der Apocalypse dargelegt.

Zu S. 334 f. Anm. 2. Der Verfasser der neuesten Untersuchung über Ignatius, Uhlhorn, hat in der „Zeitschrift für hist. Theol. 1851" 1 und 2, in Beziehung auf den Text, durch eine auf das Einzelne genau eingehende Ver-

gleichung der verschiedenen Recensionen (1851, 1) gezeigt, dass wir in der kürzeren griechischen Recension die ursprüngliche Gestalt der Briefe besitzen, während die von Cureton herausgegebene syrische Uebersetzung nur als Auszug aus den ursprünglichen Briefen zu betrachten ist. Wenn aber Uhlhorn in der Untersuchung über die Authentie (1851, 2) nicht nur die historische Glaubwürdigkeit der den Briefen zu Grunde liegenden Thatsache sicher zu stellen, sondern auch die Aechtheit der Briefe selbst, theils von Seiten der äusseren Zeugnisse, theils in Betreff des inneren Charakters der Briefe, zu erweisen gesucht hat, so haben wir den von uns gewonnenen Gesammteindruck der ignatianischen Schriften durch seine Bemerkungen bis jetzt doch nicht los werden können.

VERZEICHNISS

DER ERLAEUTERTEN ODER NAEHER BERUECKSICHTIGTEN

STELLEN DES NEUEN TESTAMENTS.

Seite.

Matth. XV. 13 116.
Ap. Gesch. I. 13 f. . . . 160, 177.
» » 15 ff. . 155, 178, 192.
» II. 39 16.
» » 41 . . 156, 178, 186.
» » 42 . . . 161 ff., 195.
» » 44 f. . . 184 ff., 196, 275.
» » 46 f. 156, 161 ff., 178, 197 f.
» III. 1 165.
» » 10 f. 197.
» » 13 f. 13.
» » 19 ff. 17.
» » 25 ff. 15.
» IV. 1 ff. 198 f.
» » 27, 30 198 f.
» » 32 ff. 184 ff., 196, 200, 275.
» » 36 f. 184 ff.
» V. 4 184.
» » 11 ff. 196 ff.
» » 17 ff. 198.
» » 34 ff. 199.
» VI. 1 ff. . 163, 180, 205.
» VIII. 5 ff. 206.
» » 14 ff. 189.
» » 26 ff. 207.
» IX. 20 u. 22 85 f.
» » 31 190 f.

Seite.

Ap. Gesch. X. 1 ff. 209 f.
» » 34 f. 16.
» XI. 2 f. 239 f.
» » 18 240.
» » 22 f. 241.
» » 26 235 f.
» » 27 ff. . 180, 241 f., 272.
» » 20 f. 207 f.
» XII. 3 201.
» » 13 ff. 196.
» » 17 182.
» XIII. 16 ff. 84, 87.
» » 38 f. 88 f.
» XIV. 21 ff. 223.
» XV. 1 ff. . . . 181, 242 ff.
» » 5 98.
» » 7 ff. 17.
» » 15 ff. 17.
» » 19 202.
» » 21 . . . 168 f., 278.
» XVI. 3 263 f.
» XVII. 16 ff. 10 f.
» » 22 ff. 90.
» XIX. 9 212, 216.
» XX. 7 219.
» » 28 88, 225.
» XXI. 20 f. 157 f., 169, 171 f., 202, 262.

			Seite.
Römer	I.	3 f.	45 f.
»	»	18 ff.	59 f.
»	III.	25 ff.	44.
»	V.	8 ff.	53.
»	»	12 ff.	61 ff.
»	»	20	53.
»	VI.	9	46 f.
»	VII.	8 ff.	56 f.
»	»	24	58.
»	VIII.	11	48.
»	»	19 ff.	80.
»	XI.	1 ff.	280.
»	XII.	3 ff.	232.
»	XIV.	1 ff.	232.
»	XV.	27	274.
1 Korinth.	I.	30	65 f.
»	III.	3	55.
»	»	22	95 f.
»	V.	7	217.
»	VI.	14	48.
»	VII.	19	107.
»	»	21 ff.	236.
»	»	25 ff.	237.
»	VIII.	1 ff.	232, 257.
»	»	6	30 f.
»	X.	27 ff.	238.
»	XI.	16 ff.	219 f.
»	XIV.	34 f.	237.
»	XV.	1 ff.	27, 40.
»	»	6	155 f.
»	»	8 f.	26, 50 f.
»	»	11	95 f.
»	»	17 f.	45, 47.
»	»	20 ff.	49, 81 ff.
»	»	34 ff.	78 f.
»	»	56	58.
»	XVI.	1 ff.	218 ff., 228 f., 274.
2 Korinth.	IV.	4 ff.	31 f.
2 Korinth.	IV.	10 ff.	48.
»	»	14	48.
»	V.	1 ff.	79 f.
»	»	8	80 f.
»	»	19	29, 39, 52 f.
»	»	21	43.
»	VIII.	9	30.
»	IX.	12 ff.	274 f.
Galat.	I.	15 ff.	26, 32, 51.
»	II.	1 ff.	242 ff., bes. 251 f.
»	»	9 f.	259 ff., 273.
»	»	11 ff.	256 f., 265 ff.
»	»	13	236, 267.
»	III.	13	44 Anm.
»	V.	2	107.
»	»	19	55.
Ephes.	IV.	1 ff.	233.
»	V.	2	42 f.
Philipp.	I.	1	225 f.
»	»	21 ff.	80 f.
»	II.	5 ff.	36 ff.
»	III.	7 ff.	52.
Kol.	I.	15 ff.	32 ff., 49.
»	II.	9	35 f.
»	»	18 ff.	56.
1 Thessal.	I.	9 f.	74.
»	II.	16	99.
»	»	19 f.	279 f.
»	IV.	14	74.
»	»	17	77.
2 Thessal.	II.	1 ff.	75 ff.
1 Timoth.	I.	12	52.
Jacobus	I.	25	112.
»	II.	14 ff.	114 f., 139 f.
»	V.	14	182, 226.
1 Petri	IV.	8	145 f.
»	V.	1 ff.	225.
Apoc.	III.	14 f.	125.

SACH- UND NAMEN-REGISTER.

Abendmahl, 72, 164, 219 f., 324.
Agabus, 180, 241 f.
Agapen, 161, 164, 236, 324.
Altes Test., 97, 110, 120 f., 146, 216 f. 325.
Antiochiën, 207 f., 210 ff., 230, 232, 235, 240 ff., 265 ff., 272 f.
Apollinaris, 327 f.
Apostel, 179, 191 f.
Apostel-Geschichte, 6 ff., 18.
Apostolische Väter, 308 ff.
Apostolisches Zeitalter, 1—5, 305.
Ascese, 321, 330 ff.
Auferstehung der Gläubigen, 78.
Augustin, 51, 267 f., 269, 299.

Bähr, 44.
Barcochba, 283 f.
Barnabas, 210 f., 241, 266 f.
Brief desselben, 312 f., 325 f.
Βασιλεία θεοῦ, 82 ff.
Baur (Dr.), 6 f., 16, 19 ff., 25 f., 30 f., 34, 55, 57, 66 f., 75, 79 f., 87, 95, 99, 105, 107, 111 f., 114, 123, 129, 133, 137, 139, 141 f., 147 ff., 155, 184, 197 ff., 205 f., 208 ff., 212 f., 223, 243 ff., 249 ff., 263 f., 268 f., 280 f., 285 f., 288 f., 290, 294, 300, 329, 335.
Beschneidung, 100, 107, 292 f., 297, 303, 314, 319.
Bindemann, 317.
Bleek, 123, 126, 129, 149, 203, 255.
Brandt, 87.
Bunsen, 309, 335.
Busse, 14 f.

Cerinth, 316.
Christus (Person), 13, 109, 125, 132, (Menschheit) 29, 118, 133, (seine Gottheit) 29 f., 118, 125, 132 f., 147 f. (sein Werk) 39 ff., 109, 125 f., 134, (Tod) 13 f., 40 ff., 88, 109, (Auferstehung) 26, 45 ff., 87, 109, 119, 122, (Himmelfahrt) 49, 119.
Christenname, 235 f.
Chrysostomus, 266.
Clemens (von Rom), 309 ff., 334.
Clemens (Alex.), 312, 322.
Clementinen, 288 ff.
Cornelius, 16 f., 208 ff.
Credner, 102, 291, 300.

De Wette, 8, 16, 18, 48, 76, 122, 161, 236, 247, 268.
Διάκονοι, 227.
Dietlein, 21 f., 214.

Diognet (Brief an), 318 f., 326.
Doketismus, 315 f.
Dorner, 112, 132, 287, 290, 293, 295, 310 ff., 314 f., 320 f., 326 f., 331 f., 335.

Ebioniten, s. Judaisten; als Secte, 285, 296 f., 300 f.
Eichhorn, 18.
'Εκκλησία, 178 f.
Ephesus, 212.
Epiphanius, 173, 282, 299 ff., 302.
'Επίσκοπος, 225 f.. Episcopat 334 f.
Ernesti, 37, 339.
Eschatologie, 17, 74 ff.
Essener, 300 f.
Eusebius, 11, 172, 176, 183, 207, 281 f., 284, 294 f., 298 f., 310.
Ewald, 41 f., 43, 124.

Frank, 291.
Friedmann, 281.

Galater, 212.
Gamaliël, 199 f.
Georgii (L.), 306 f., 309.
Georgii (W.), 77 f., 82, 149.
Gesetz, 56 f., 73, 300, 313, 316 f., 321.
Gfrörer, 7.
Gieseler, 123, 173, 208, 285 f., 298 f., 300, 315, 329.
Glaube, 14 f., 66 f., 114 f.
Gnosis, 20 f., 35, 313, 318, 327, 330.
Gott, 28 f., 45, 125, 130.
Gottesdienst, 100 ff., 215 ff., 221 f., 224.
Grabe, 295.
Graetz, 281.
Grant, 302, 304.
Grimm, 129, 339.
Grotius, 227.
Gütergemeinschaft in der Urgemeinde, 184 f.

Hartwig, 124.
Hauber, 330, 332.
Hauff, 129.
Hefele, 315.
Hegel, 167.
Hegesippus, 172 ff., 183, 201, 285, 293 ff., 307, 309.
Heiden, 16, 59 f., 72 f., 101, 109, 230, (als Proselyten des Judenthums) 98 f., (ihr Antheil am Heil in Christo) 97 f.
Heidenchristen, 203 f., 230 ff., 261 f., 304 ff., 316 f.
Hellenisten, 204 f., 209, 230.
Hemsen, 266.
Hengstenberg, 123, 128, 339.
Henke, 247.
Hermas (Hirte des). 320 ff., 332 ff.
Hess, 102, 190, 204, 208, 220, 257, 262.
Hieronymus, 269, 271, 299 f., 302.
Hilgenfeld, 289, 329 f.
Hippolytus, 328.
Höfling, 72.
Hug, 6, 10, 23, 99, 117, 124.

Jacobus, der Bruder des Herrn, 17, 102, 111 ff., 139, 153 f., 168, 172 ff., 182 f., 201, 256, 259, 263, 265 f., 289.
Jacobi, 309.
Jerusalem (die Apostel daselbst), 153 f., (Gemeinde daselbst) 166 ff., 177 ff., 251, (Apostelconcil) 243 ff., (Zerstörung der Stadt) 280 f., 284, 313.
Ignatius, 315 ff., 326, 334 f.
Johannes, 122 ff., 259, (Apocal.) 122 ff., 149 ff., (Evang. u. Briefe) 129 ff., (Verhältniss zu Paulus) 147 f.
Josephus, 10, 100, 173 f., 201.
Irenæus, 296 f., 322, 334.
Judas (Brief), 115.
Juden, 15, 59 f., 72 f., 319.
Judenchristen, 104, 158 f., 230 f., 262, 285 f., (Judaisten) 97, 101 f., 158 ff., 285 f., 307, 316 f., 321, (judaistische Opposition gegen Paulus) 97.

Justinus Martyr, 286 f., 297, 317 f., 324 f.

Kern, 76, 111, 115, 140, 142.
Κλάσις τοῦ ἄρτου, 161, 164, 196.
Kling, 214.
Κοινωνία, 163 f., 196, 259 f., 271 f., 275 ff.
Köstlin, 30, 54, 108, 121, 131 ff., 136 ff., 147, 306, 311 f.
Kuhn, 23, 25.

Laufs, 11.
Lied (geistliches), 220.
Logos, 132 f., 318, 322 f.
Löhe, 75, 149, 163, 181 f., 193, 206.
Lucas, 6, 21.
Lübkert, 99.
Lücke, 123 f., 320.
Luther, 67.
Lutz, 38, 67, 77, 98, 113.

Marcion, 21, 322, 330.
Marcus, Bischof in Jerusalem, 284.
Märtyrerthum, 321, 331.
Matthæus Evangelium, 115 f.
Melito, 327.
Möhler, 269.
Montanismus, 331.
Müller (Julius), 55.

Nachapostolische Zeit, 304 ff.
Nasiræat, 173 ff., 263, 303.
Nazaræer, 285, 297, 299, 302, 304.
Neander, 16, 24, 61 f., 87, 101, 113 f., 123, 172 f., 190, 200, 205, 213, 218 f., 236 f., 246, 270, 314, 329.
Nestorianische Christen, 302 ff.
Νεώτεροι, 179.
Niedner, 170, 193, 202, 247, 264, 290, 292, 324, 331.
Nitzsch, 165, 170.
Noachische Gebote, 260 cf. 256.

Origenes, 297 f., 300, 312.

Paley, 9 f., 41.
Particularismus, 97 f.
Parusie Christi, 17, 19, 74 ff., 77, 127, 136.
Passalamm, 41, Passafest, 41 f., 217, 222, 303, 327 ff.
Paulus (seine Bekehrung), 5, 25, 31 f., (Persönlichkeit) 22 f., 159, (sein Wirken) 10 f., 210 f., 232 ff., 241 ff., 259 f., 265 ff., 280, 307, (als Gründer und Leiter von Gemeinden) 210 ff., 213, 228 f., (Lehre) 19, 21 ff., 92 ff., (Verhältniss zu Jacobus) 139 ff., (zu Petrus) 143 ff., 269, (zu Johannes) 147 ff., (Briefe) 18 ff., 36, 221.
Petrus, 2, 13 ff., 92 f., 116 ff., 153 f., 209 f., 259 f., 265 ff., 280, 289 f., (Verhältniss zu Paulus) 143, (zu Jacobus) 144 f.
Pfeifer, 114, 199 f.
Philippus, 187, 206 f.
Planck, 108.
Πλήρωμα, 35.
Polykarp, 314 f., 334.
Polykrates, 328.
Πρεσβύτεροι, 180 ff., 223 ff.
Priesterthum der Gläubigen, 333 f.
Propheten, 17.
Proselyten des Alten Test., 98 ff., 207 ff.
Προσευχή, 164.

Rettberg, 146.
Ritschl, 23, 77, 82, 108, 113, 121, 125 f., 149 f., 172, 210, 255, 257 f., 267, 289, 290, 293 f., 296 f., 306, 309, 311, 314 f., 317, 320 ff., 326, 331 f., 334 f.
Römische Gemeinde, 213 f.
Roos, 87.
Rothe, 102, 172, 176 f., 179 f., 183, 187 f., 190 f., 193, 203, 223, 226 f., 278.

Sabbat, 218 f., 222, 316 f., 319, 325 ff.
Sadducæer, 198 f., 200.
Samariter, 206, 208 f.
Sanhedrin, 282 f.
Σάρξ, 54 f.
Schleiermacher, 18, 33 f., 116 f., 123, 146.
Schliemann, 158, 169, 285, 287, 289 f., 295, 298, 301.
Schneckenburger, 6 f., 92, 102, 114, 208, 225, 240 f., 251, 258, 264, 320.
Schnitzer, 123.
Schwanbeck, 6, 8, 208, 273.
Schrader, 6, 16, 37, 87, 161, 209, 224, 247, 263 f., 272, 276.
Schwegler, 2, 7, 12, 23 f., 33, 88, 90 ff., 94, 97, 103 f., 106 ff., 111, 123, 137, 139, 142 f., 149, 172 ff., 213, 248, 254, 259, 267 f., 280 f., 285 f., 290 f., 293, 295, 305 ff., 309 f., 314, 317, 319 f., 321 f., 325.
Semisch, 119, 289, 291, 317.
Simon der Magiër, 290.
Sonntag, 218 f., 222, 303, 325 ff.
Spencer, 167.
Stein, 37.
Stephanus, 199, 205 f.
Stirm, 55, 111.
Strauss, 129, 160.
Sulpicius Severus, 284.
Sünde, 53 ff., 131, Sünde und Gnade, 50 f.
Symeon, 283.
Synagoge, 167 ff., 215 ff., 231, 282.

Taufe, 71 f., 164, 219, 303, 325.
Tempel zu Jerusalem, 160 ff., 165.
Tertullian, 296, 322, 324.
Teufel, 63, 127 f., 131 f.
Theodoret, 299 f.
Thiersch, 117, 306.
Tholuck, 91.
Timotheus, 263 f.
Titus, 251 f., 263.

Uhlhorn, 339, 340.
Usteri, 25, 33 ff., 62, 75, 78, 268.

Viktor, 328.
Vinet, 195.
Vitringa, 180 f., 217.

Weitzel, 80, 102, 172, 217, 219, 288, 315, 327 ff.
Weltgericht, 17, 81, 127 f.
Wieseler, 12, 21, 41, 75 f., 138, 154, 176, 205, 208, 211, 214, 243 ff., 247 f., 252 ff., 260, 263, 268, 272, 280.

Zeller (Ed.), 7 f., 10 ff., 22 ff., 30 ff., 38, 105, 123, 129, 156, 184, 197, 309.
Züllig, 124.
Ὠβλίαμ, 176.

VERBESSERUNGEN DER DRUCKFEHLER,

Welche bei der weiten Entfernung des Verfassers vom Druckort, bei der Lage des letzteren jenseits des deutschen Sprachgebietes, und bei der nicht deutlichen Handschrift, trotz aller Sorgfalt der Revision, nicht ganz beseitigt werden konnten:

Seite	9	Zeile	9	von	oben,	lies:	bescheidenen,	statt:	bescheiden
»	27	»	1	»	unten	»	ist, nach der Schrift	»	ist nach, der Schrift
»	29	»	13 und 16	»	oben	»	καταλλάσσων	»	καταλάσσων
»	32	»	11	»	unten	»	Tragweite	»	Fragweite
»	37	»	2	»	oben	»	οὐχ ἡγήσατο	»	οὐκ ἡγ.
»	—	»	10 und 12	»	unten	»	κενοῦν	»	κενοῖν
»	41 Anm.	»	4	»	»	»	verbunden, eben	»	verbunden. Eben.
»	44	»	4	»	»	»	gerecht	»	gerechtigt
»	48	»	4	»	»	»	πνεῦμα	»	πεῦμα
»	55 Anm.	»	14	»	»	»	1839	»	1339
»	56	»	16	»	oben	»	ἀκαθαρσία	»	ἀκαταρσία
»	61	»	6	»	unten	»	an dieser	»	diese
»	62	»	12	»	»	»	-sequent	»	-sequnt
»	66	»	1	»	oben, vor Diese, lies: (1 Kor. I. 30).				
»	67	»	10	»	»	setze nach: als,			
»	68	»	4	»	unten,	lies:	c	statt:	e.
»	72	»	2	»	oben	»	καθαρισθῆναι	»	καταρ.
»	73	»	5	»	unten	»	dass	»	das
»	77	»	16	»	oben	»	dem	»	den
»	83	»	10	»	unten (Text)	lies:	den	»	dem
»	84	»	14	»	oben,	lies:	Ansprachen	»	Ausprachen
»	86	»	13	»	unten	»	verkündige	»	verkündigt
»	89	»	12	»	»	»	διαμαρτυρόμενος	»	διεμαρτ.
»	—	»	9	»	»	»	ἀπωθεῖσθαι	»	ἀποθεισθαι
»	102	»	3	»	oben	»	Gesch. u. Schriften der App. Zürich 1828,	statt:	a. a. O.
»	—	»	10	»	unten	»	sammt den	statt:	sammt der
»	106	»	2	»	oben	»	Hülle	»	Hütte
»	112	»	10	»	»	»	τέλειος	»	τέλειον
»	113	»	5	»	»	»	weil	»	wie
»	116	»	7	»	»	»	Jesus	»	Jesu
»	—	»	8	»	»	»	seine Jünger	»	seinen Jüngern

Seite	124	Zeile	3	von unten, lies:	dass	statt:	das
»	127	»	13	» » »	wiederkommen	»	Wiederkommen
»	128	»	12	» oben »	Völkersturm	»	Völkerstamm
»	135	»	8	» » »	widerlegt	»	widersagt
»	161	»	10	» unten »	deren	»	derer
»	170	»	13	» oben »	vom	»	zum
»	—	»	15	» unten »	einen	»	einem
»	171	»	6	» oben »	Prot.	»	Prol.
»	176	»	4	» unten (Text) lies:	עֶפֶל	»	עֹבֶל
»	179	»	15	» » »	den	»	dem
»	180	»	16	» oben »	durch vor eigens		
»	181 Anm.	»	5	» unten »	von	»	vom
»	191	»	8	» oben setze	ein Komma nach Gemeinden		
»	196	»	10	» unten, lies:	οὐδὲ	statt:	οὐδὲν
»	203	»	13	» » »	lernten	»	lernte
»	209	»	13	» oben »	ἁμαρτωλοί	»	ἁμαρτολοί
»	214	»	2	» unten »	Seiten	»	Zeiten
»	224	»	2	» » »	Gründer	»	Gründen
»	267	»	6	» » (Text) lies:	den	»	der
»	272	»	12	» » lies:	XI, 29	»	II. 29
»	273	»	5	» » »	den	»	die
»	282 Anm.	»	6	» » »	δοθέντα	»	δίθεντα
»	— —	»	2	» » »	θεοῦ	»	θηοῦ
»	283	»	13	» oben »	הַפָּנִים	»	הַצִּינִים
»	287	»	15	» unten »	αἰωνίους	»	αὐωνίους
»	—	»	12	» » »	δὲ	»	δι'
»	288	»	7	» oben streiche	«zwei für sich»		
»	—	»	10	» » setze:	«zweitens» vor: Heidenchristen		
»	289 Anm.	»	5	» » lies:	ausgebeuteten	statt:	ausgebeuteter
»	290	»	14	» unten »	κατεγνωσμένος	»	κατεγνωσμένοι
»	294	»	2	» oben setze,	nach (IV. 22) 1,		
»	303	»	13	» » lies:	deukha	»	deokha
»	—	»	—	» » »	זֶבַח	»	ז·בַת
»	—	»	11	» unten »	הֵיכָל	»	הֵיכַל
»	304	»	4	» » »	ihrem	»	ihren
»	313	»	4 und 6	» » »	4	»	IV,
»	326 Anm.	»	3	» » »	καθημέραν	»	καθημέρον

de la Ha

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lechler, Gotthard Victor,

Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den uebrigen Aposteln, zwischen Heidenchristen und Judenchristen

Haarlem 1851

4 H.eccl. 460 f
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10004982-5